

*A fordítás alapjául szolgáló kiadás:
Robert Nisbet: Conservatism: Dream and Reality.
Open University Press, Milton Keynes, 1991.*

*Fordította: Beck András
A fordítást az eredetivel egybevetette:
Kontler László*

SZILÁGYI - GÁL MIHÁLY
- ~~TÁRS TUBOMÁNYOK~~
- MŰVEINK
(POLITIKA FILOZÓFIA)

~~30. old.~~

© Open University Press, 1986
© Hungarian edition: Tanulmány Kiadó, 1996
This edition is published by arrangement with
Open University Press, Buckingham.

40 old.

Az ideológiáknak, akárcsak a teológiáknak, megvan a maguk dogmatikája: ezek többé-kevésbé koherens és következetes nézet- és értékrendszerek, melyek döntő hatással vannak legalább is híveik egy részének életére. Végso soron mindkettő az egyén megfelelő helyét jelöli ki egy isteni vagy világi hatalmi rendszerben. Összhangban a politikai gondolkodás reneszánszig viszszaanyúló hagyományával, a három modern ideológia, a szocializmus, a liberalizmus és a konzervativizmus mindegyike az egyén és az állam kérdésével, vagyis az egyén és az állam közötti legitim és kívánatos viszonyal foglalkozik.

Egy valamivel termékenyebb megközelítésben azonban az egyén és az állam viszonya egy harmadik tényezővel egészül ki, a csoportok és kapcsolatok rendszerével, melyek a két szélső entitás között helyezkednek el. Amint láttuk, a francia forradalom társadalmi drámája jelentős mértékben az egyén, illetve a forradalmi államhatalom újonnan deklarált jogainak a kettő között elhelyezkedő társadalomra gyakorolt hatásából származott. Ennek köszönhetően természetesen megkérdőjeleződött az olyan csoportok történelmi szerepe, mint az egyház, a család, a céhek és a társadalmi osztályok. A XIX. századi jogtudomány kiindulópontját többnyire a régi és új csoportok jogai adták, egyfelől az állammal, másfelől az egyénnel szemben. A század végén olyan kiváló tudósok, mint Maitland, Figgis és Vinogradov, akikhez egy ideig az ifjú Harold Laski is csatlakozott, a nyugat-európai történelmet a középkorral kezdődően az állam, a területi csoport és az egyén háromoldalú kapcsolatával írták le, nem pedig az állam és az egyén hagyományosabb, duális viszo-

nyával, mely a természetjogi tradícióból származott. Maitland az állam és az egyén azon „szétporlasztó és makadámozó” erőiről írt, mely mindenre kihat, ami e kettő közé esik. Németországban Otto von Gierke, Franciaországban pedig Fustel de Coulanges ugyancsak azon tudósok közé tartozott, akik a három oldalú kapcsolatot hangsúlyozták. Sir Henry Maine intézmények összehasonlító vizsgálatával foglalkozó munkásságának java része *Az ősi jog* című könyvének központi problémájához köthető, ami nem más, mint az állam állítólagos szuverenitása, illetve a patriarchális család, a klán vagy rokonság hagyományos autoritása közötti küzdelem elemzése. A század olyan reformmozgalmi, mint a pluralizmus, a szindikalizmus, a gildszocializmus és a szövetkezeti mozgalom, a csoportok jogait egy átfogóbb társadalmi reform központi kérdésévé avatták.

Többnyire erre irányult a konzervativizmus filozófiája is. A liberáliszmusnál és a szocializmusnál fokozottabb mértékben az egyház, a társadalmi osztály, a család és a tulajdon jogát állította szembe a természetjogi elmélet, a haszonelvűség, illetve a mindinkább demokratizálódó nemzeti állam újabb keletű érveivel. A konzervatív hitvallás ebben a fejezetben számba vett sajátos elemeinek mindegyike abból a változatlan alapelvből fakad, hogy egy nemzet történeti és társadalmi fejlődés során kialakult különböző struktúrája egészének át kell vészelnie az individualizmus és a nacionalizmus hullámvérését.

A három ideológia közül a szocializmus, legalábbis annak dominánsa váló, marxista formája mutat a legkevesebb figyelmet a különböző csoportok tradicionális jogai iránt. A tulajdonról alkotott szocialista álláspont általában meghatározta a családról, a helyi közösségekről, mindenekelőtt pedig a társadalmi osztályokról vallott felfogását. Hogyan jöhet létre az új szocialista ember – tették fel a kérdést, legalábbis implicit formában –, ha továbbra is alárendelődik a történelmi gyökerű patriotizmusoknak éppúgy, mint a burzsoá államnak? A szocializmus tehát ideológiaiilag a konzervativizmussal épp ellentétes végletet képviseli.

A liberáliszmus a kettő között helyezkedik el. Annak a hatásnak köszönhetően, melyet Tocqueville gyakorolt Millre, a liberális gondolkodás bizonyos képviselői engedékenynek mutatkoztak a csoportok, különösen a liberális pluralizmust erősítő önkéntes társulások dolgában. Általában azonban Mill „egyetlen, na-

gyon egyszerű alapelve” a benthami haszonelvűséghez hasonlatosan az egyénnek és az egyén jogainak tartotta fenn a liberáliszmus rokonszenvét, szemben az állammal és a társadalmi csoportokkal.

Történelem és hagyomány

A konzervatív politika alapja a történelem szerepéről alkotott felfogás. A „történelem” lényegére csupaszítva nem egyéb, mint tapasztalat, a konzervatívok történelembé fektetett bizalma pedig azon alapul, hogy az emberi kapcsolatok terén a tapasztalatot részesítik előnyben az absztrakt és deduktív gondolatokkal szemben. Burke *Töprengéseik*ének talán legnagyobb becsben tartott kitétele az, amelyben a felvilágosodásnak a szerződésbe vetett hitét ostromozza. Nem egyszerűen arra a társadalmi szerződésre gondolva, melyet Hobbes, Locke, Pufendorf s annyi más politikai filozófus az állam alapjának tekintett, hanem a szerződés azon sokkalta forradalmibb értelmére, mellyel e szót Rousseau használta, akinél a szuverenitás folyamatos, állandó feltételét jelenti, Burke ezt írta:

„Bizonyos, hogy a társadalom szerződés. (...) [T]ársas viszony minden tudományban, minden művészetben, minden erényben és tökélyben...nem csupán maguk az élők, hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek közötti társas viszony ez.”

A *Töprengések* egy másik, hasonlóképpen nevezetes mondata így hangzik: „Az emberek nem szeretnék olyan utódokat, akik soha nem tekintenek vissza elődeikre.” Nyilvánvaló, hogy Burke szemszögéből a jelen – a racionalista gondolkodók által felhozott érvek ellenére – nem szabad terep, melyen a fantázia vagy a „megújulás szellemének” diktátumát követve átalakítható a társadalmi szerkezet. Nem igaz az, hogy az állam legitimátása egyedül a hallgatlagos jóváhagyásnak, a társadalmi szerződés Rousseau által kívánt folytonos megújításának függvénye. A legitimáció az egyetlen nemzedék erejét messze meghaladó történelem és a hagyomány műve. „Egy konzervatív szemével látni a dolgokat azt jelenti – írja Mannheim –, hogy az eseményeket a múlt körülményeiből és helyzeteiből következő beállítódás-

pán a múlt romantikus és szubjektív tárgyalását kritizálta, hanem még élesebben a XVIII. századi „természettörténeteket”, s a szociológia olyan előfutárainak „progresszív fejlődésánát”, mint Saint-Simon és Comte.

A történeti módszer a konzervatívok számára egyszersmind a visszavágás eszközét jelentette Bentham és az őt követő kártekonny utilitaristákkal szemben. „A nemzetek karakterrel rendelkeznek, s épp a nemzeti karakter az a minőség, amit az államférfiak új szektájának sémái és spekulációi tagadnak vagy figyelmen kívül hagynak” – írta Disraeli. Az állam Austin által kifejlesztett elvont, racionalista, deduktív szemléletét a konzervatív történészek Maine-nel kezdődően mindenestől elvetették. A XIX. századi konzervatívok többsége szerint a haszonelvűség káros következménye az, hogy állandósítja az „okoskodók, számítgatók és ökonomisták” világát, akiket Burke a *Töprengésekben* pelengérezett ki. Az állam és az egyén benthami vízióját a konzervatívok minduntalan a „lélektelen”, „hideg”, „mechanikus” és „embertelen” jelzőkkel jellemezték. A benthami modernitás James Thonpson számára a század végén „a rémisztő éjszaka városává” vált.

Amikor a konzervatívok a hagyományra hivatkoztak, természetesen nem azonosultak a múlt minden egyes ránk hagyományozott eszméjével vagy dolgával. A tradicionálizmus filozófiája, más filozófiákhoz hasonlóan, szelektív. Az üdvös hagyománynak a múltban kell gyökereznie, de önmagában is vonzó kell legyen. Ez az, ami összekapcsol bennünket a múlttal. „A hálottak továbbra is beszélnek” – írta Franciaországban Bourget, kortársát, Vogüét idézve. Ezt visszhangozta a nagy kritikus és irodalomtörténész, Brunetière is, később pedig T. S. Eliot. A valóságban és a jogban a *tradere* szógyökekről valamilyen „szent letét” (*sacred deposit*) továbbadását jelenti.

Falklandnek, az angol polgárháború talán legigazabb hőseinek néhány szava illik ide: „Amikor a változtatás nem *szükség-szerű*, szükséges, hogy *ne* változtassunk.” Vagy ugyanez kissé köznapibb megfogalmazásban: „ami nem romlott el, azt nem kell javítani”. Mindazonáltal a konzervatívok Burke-vel kezdődően nem a változás mint olyan ellen emelték fel szavukat. Nincs okunk kételkedni Burke jól ismert szavainak őszinteségében: „A néminemű változtatás eszközeit nélkülöző állam nem rendelke-

zik önmaga megtartásának eszközeivel.” Tudjuk, hogy szinte rájött az 1688-as forradalomért, az amerikai gyarmatosok iránt érzett rokonszenve pedig jórészt az angol hagyomány fejlődésében játszott szerepükön alapult.

Burke és követői az ellen harcoltak, amit Burke „az újítás szellemének” nevezett, vagyis az öncélú változás ostoba bálványozása, a tömegek azon sekélyes, de tartós szükséglete ellen, hogy véget nem érő újdonságokban keressenek szórakozást és izgalmat. Az újítás szelleme különösen abban az esetben válik végzetessé, ha az emberi intézményekre alkalmazzák.

Burke nézete, mely szerint egy nép igazi alkotmányát történeti intézményei jelentik, nem pedig egy darab papír, egészen napjainkig visszhangra lel a konzervatívok körében. De Maistre a jakobinus „alkotmányokat” rossz tréfának tekintette. Ezek, írta, „az Ember számára készültek. Márpedig *ember* nem létezik a világon. Láttam már... franciákat, olaszokat, oroszokat és másokat. Montesquieu-nek hála, még azt is tudom, hogy lehet valaki perzsa, de ami az *embert* illeti, esküszöm, hogy életemben nem láttam még – s ha létezne is ilyen, én nem ismerem.” De Maistre írt az amerikai alkotmányról is, s nem a következtetlenség szellemé kész-
tette dicsőretre és arra, hogy szép jövőt jósoljon számára. De, és ez itt a lényeg, Amerika *igazi* alkotmánya nem egy darab írásos dokumentum volt, s a jövőben sem ez lesz, hanem a szokások és hagyományok összességének azon rendszere, mely az amerikaiak két évszázados élete során alakult ki az Újvilágban. Úgy vélte, szerencsés kapcsolat van a között, ami az írott alkotmányban kimondva és kimondatlanul benne van, illetve azon hagyományok között, melyeket a Massachusets és környéke dicsőséges *Új-Angliájában* letelepedő angolok hoztak magukkal. Burke el-
képzelése egy nép, bármely nép igazi alkotmányáról a XIX. század egyik legnagyobb hatású eszméjévé vált: ez ölt testet az alkotmányra vonatkozó számtalan angol, francia és német vizsgálódásban, s érdekes módon a Dosztojevskijhez hasonló oroszok meggyőződésében is, akik oly mélyen hittek egy olyan történeti, megváltoztathatatlan és szent „alkotmányban”, mely elválaszthatatlan Oroszországtól, hogy a nyugati értékekkel szembeni ellenérzés mind a mai napig gondolkodásuk része maradt.

De Maistre neveltségének és károztatosnak találta az amerikaiak azon elgondolását, hogy olyan, már megépített városaikat

elhagyva, mint New York vagy Philadelphia, nekivágjanak a marylandi mocsárnak és a vadonnak, s *ex nihilo* teremtsék meg az új nemzet igazi fővárosát. Ez a város el fog tűnni, jelentette ki. Ám ha könnyű is kinevetnünk de Maistre-t, a prófétát, kár volna kigúnyolni őt mint tradicionalista szociológust. Washington D.C. történetének szárnalmas és grandiózusz fordulatai, az identitásért folytatott szüntelen küzdelem, tartós kisebbségűségű érzése olyan városokkal szemben, mint New York, London és Párizs, elegendő tanúságtétel Burke és de Maistre, valamint az alkotmányról és a fővárosról alkotott elméleteik mellett.

A régi és a tradicionális iránt érzett konzervatív tiszteletnek van egy másik eleme is: az a vélekedés, hogy bármily ósdi legyen is egy adott struktúra vagy *modus vivendi*, fellelhető benne egy folyamatos, máig eleven funkció, mely pszichológiai és szociológiai tekintetben hasznára van az embereknek. A XIX. és XX. századi liberális reformtörvények mértékadó konzervatív megítélése kétségkívül ezt a hitet tükrözi. Hiszen a „rothadt választóközrtek” *látészólágos* elavultsága és korrupciója, s az igazi hatalmától a liberálisok által megfosztott lordok háza látészólágos tehetetlensége ellenére, nem vált-e mégis *lehetőségessé*, hogy ezek az entitások továbbra is értékes feladatot lássanak el a társadalomban, megerősítve köteleiket, s hogy hozzájáruljanak annak a problémának a megoldásához, melyről Burke a következőképpen írt: „Az emberi természet bonyolult, a társadalom alkotórészei pedig a lehető legösszetettebbek, ezért a hatalom semmilyen egyszerű elrendezése vagy irányítása nem felel meg sem az ember, sem az emberi ügyek természetének.”

A történelem a konzervatívok számára olyanfajta hatalmat jelentett, mint a természetes kiválasztódás a biológiai evolúcionistaáknak. Nem létezik egyetlen olyan egyed sem, és nem is létezhet, mondja az evolucionista, melyben megvolna a döntés azon képessége, ami a faj életre hívásához szükséges. Egyedül a véletlen, s az ismételt próba-szerencse révén működő kiválasztás folyamata teszi lehetővé a biológiai világ csodáját. A evolúciós kiválasztásban olyan bölcsesség rejlik, mely messze föltúlulja az elképzelhető legnagyobb bölcsességet, mely egyetlen emberbe szorulhat. Azon tényestők igyekezete, akik nem *érik be* a változás és fejlődés eme természetes folyamatával, nyilvánvalóan abszurd.

De vajon nem ugyanilyen abszurd-e mindazok igyekezete, akik nem elégednek meg az emberi történelem hasonló folyamataival? Alapjában véve nem volt-e abszurd és egyúttal tragikus is azoknak az embereknek a törekvése, akik új társadalmat és új emberi természetet akartak létrehozni Franciaországban 1789-ben, Oroszországban pedig 1917-ben? Ezt állítja legalábbis a történelem konzervatív elmélete.

John Morley a konzervatív életfilozófiát egyszer a dolgok jobbra fordulásában való halvány reménykedéshez hasonlította, mely gyöngécskén reszket azon gigantikus meggyőződés árnyékában, hogy sokkal rosszabbul is alakulhatnának. Ebben természetesen van is valami igazság, de nem sok. A nagy konzervatívokra – Burke-re, Disraelire, Churchillre és de Gaulle-ra – nem úgy tekintünk, mint akik gyöngécskén reszketnek valamilyen fizikai vagy szellemi fenyegetés árnyékában. Ahogy Max Planckra, akinek a modern fizika két-három legnagyobb és legmerészebb felfedezését köszönhetjük, sem úgy gondolunk, mint aki gyöngécskén reszket az új és a bizonytalan árnyékában, noha magasztalta a múltat, s azt vallotta, hogy elmélete benne gyökerezik mind a régi, hagyományos, mind a kortársi fizikai gondolkodásban, és ezekből fejlődött ki. T. S. Eliot az egyéni tehetőségéről és a hagyományról szóló esszéjét egyszerre meggyőződéssé tradicionalistaként és a költői forma és képalkotás forradalmi megújítójaként vetette papírra. Az egyéni valamilyen választott hagyomány híján egyszerűen tehetetlen, s önmaga körüli forgásra van ítélve.

Előítélet és ész

Burke egyik harciasabb, forradalom elleni kirohanását a *Töprengésekben* az előítéletek nevezetes tárgyalásába ágyazzai: „ebben a felvilágosult korban vagyok elég merész megvallani: általában csiszolatlan érzéseket tápláló emberek vagyunk; ahelyett hogy sutba dobnánk minden régi előítéletünket, nagyon is becsben tartjuk őket... s minél inkább elterjedtek, annál inkább ragaszkodunk hozzájuk.”

Az „előítélet” ugyanis Burke számára valóságos párlatát jelentette a tudás, a megértés és érzés egy bizonyos módjának, me-

Ilyet gyökeresen ellentétesnek látott a francia felvilágosodás, majd a forradalom idején virágzó gondolkodásmódokkal. Ez utóbbiak a tiszta észre, a geometriából ismerős szigorú dedukcióra helyezték a hangsúlyt, és az igazság egyéni kutatásának fáklyáját emelték magasra azzal szemben, amit a hagyomány és a tapasztalat nyújthat. A forradalmárok számára elég volt valamit „a természet és az ész ellen valónak” nyilvánítani ahhoz, hogy örökre kizárják a politikaiból.

Burke azonban, akárcsak egy századdal korábban Vico, azzal válaszolt erre, hogy a geometriai okoskodás rendkívül korlátozottan használható az emberi dolgokban. Az emberek nevelése és jobbtársa másfajta okoskodást igényel, olyat, amely épp úgy támaszkodik az érzésekre, az érzelmekekre és a hosszas tapasztalatokra, mint a tiszta logikára. Az előítéletnek megvan a maga bölcsessége, mely megelőzi az értelemét. Az előítélet „veszedelem esetén könnyen alkalmazható; a szellemet előzetesen a bölcsesség és az erény egyenes pályájára vezérli, s nem engedi, hogy a döntés pillanatában az ember habozzon, kétkedő, tanácstalan vagy határozatlan legyen.”

Burke szerint az előítélet a hagyományban rejlő tekintélynek és bölcsességnek az egyéni szellemben fellelhető kivonata. Ez az a bölcsesség, melyet a természeti jogi gondolkodók, különösen pedig a *philosophes*-ok előszeretettel puszta babonának állítottak be. „Számukra elégséges indíték – írta Burke – a dolgok valamely régóta fennálló rendjének lerombolásához pusztán az, hogy e rend régi. Ami az újat illeti, nem aggályoskodnak azzal kapcsolatban, hogy vajon meddig fog állani egy sietve felhúzott épület; mert a hosszú fennállás nem cél azok számára, akik úgy gondolják, hogy az ő koruk előtt kevés vagy éppen semmilyen eredményt sem értek el.” Világos, hogy Burke azt a gondolkodásmódot kérdőjelezi meg, mely az itáliai humanisták révén a XV. században formálódott ki, a *philosophes*-ok tevékenységével kapott új lendület, s a XIX. és a XX. században mindvégig szorosan összekapcsolódott az értelmiséggel; ezt példázzák a Burke által megvetett „okoskodók, száműgatók és ökonomisták”, akik minduntalan az egész társadalom és az egész kormányzat dolgait próbálják át-gondolni, anélkül hogy felemelkednének karosszékeikből.

Burke-nek a tiszta racionalizmus elleni támadása a tudattalan, a preracionális és a tradicionális felmagasztalásával a XIX.

századi gondolkodásban jelentős támogatásra talált. Ironikus módon az előítélet burke-i eszméje táplálta a népakarat izmosodó demokratikus ideáját, mivel Burke eszméje mindenekelőtt az érzés, a megértés és a tudás azon nemére vonatkozott, amely *közös* valamely nemzet individuumaiban, nem pedig olyasmire, ami egy szellemi elit külön tulajdona. Burke „előítélete” a reneszánsz humanistákon és a felvilágosodás racionalistáin át a reneszánsz szocialistáig és freudiánusáig kísérte nyomon. Burke számára visszatetsző volt a gnózis és egy olyan szellemi elit eszméje, mely egyedül hivatott kifejezni és megfejtetni azt. Ebben a tekintetben, de csakis ebben, kétségkívül rokonság áll fenn közte és Rousseau, az általános akarat szellemi atyja között. Van azonban itt egy lényeges különbség. Rousseau számára az általános akarat azt a kollektív akaratot jelentette, amelyet már megítézték a mind tradicionális, mind tisztán kísérleti elemektől. Burke szerint viszont minden igazi „általános akarat” szükségképpen a hagyomány beszűremkedése a köztudatba.

Az „előítéletet” nem sokan emlegették Burke után, mégis olyan tartós örökségnek vetette meg az alapját, mely teljessé tette a felvilágosodás természeti jogi gondolkodóival kezdődő, majd Bentham és követői révén haszonelvű alakot öltő felszínes racionalizmus vereségét. A XIX. században folyamatosan növekvő érdeklődés a preracionális, illetve azon motiváló és ítélőerők iránt, melyek az emberi szellemen kívül vagy annak mélyén rejlenek, s amelyekről Voltaire és Diderot mit sem tudtak, nem utolsósorban pedig a néphagyomány vagy a népi szemlélet- és érzésvilág felfedezése olyan törekvésekre vezethetők vissza, melyekre az első konzervatívok hatottak ösztönzőleg.

Tocqueville nyilvánvalóan Burke „előítéletét” fejleszti tovább, amikor így ír: „Ha mindenki maga vállalkozna összes nézetének kiformalására, s az igazságot csakis a maga által tapasztalt ösvényen keresné, azt vonná maga után, hogy az emberek tekintélyes része sohasem egyesülhetne valamely közös vélekedésben.” Newman a *Grammar of Assent*-ben (Az igenlés grammatikája) a „következtető érzéken”, mely magában foglalta a „helyes ítéletet” (good sense) és a „józan ésszt” (common sense), pontosan azt

értette, amit Burke „előítéleten”. Ugyancsak Newman figyelte meg, hogy az az ember, akit csöppet sem érdekelnek a végkövetkeztetések, akár az életét is feláldozná egy dogmáért. Később Chesterton figyelmeztetett arra, hogy a pusztán racionális katonára nem fog csatázni, a racionális szerető pedig nem nősül meg. A század első felében Disraeli harcot hirdetett azon államférfiak ellen, akik „a politikai intézményeket az elméleti tudományok elvont elveit követve alakítják ki, ahelyett hogy az események alakulására bíznák formálódásukat”.

Amikor a konzervatívok az előítéletek szerepét hangsúlyozták az emberi viselkedésben, a tudás sajátos típusára hívták fel a figyelmet. Ez az a tudástípus, melyet William James „valaminek a tudásaként” jellemzett, szemben a „valamiről alkotott tudással”. Az első az a tudás, melyre egyszerűen tapasztalataink révén teszünk szert az életben, legalábbis annak valamely jelentős területén való közvetlen munkálkodásunk során. Ez lényegét tekintve gyakorlati tudás. Szervesen épül be jellemünkbe, mivel a szokássá válás folyamatában gyökerezik, abban a folyamatban, ahogy általános beállítódássá vagy „ösztönné” alakítjuk át a tudatos vagy nem tudatos kísérletezés, s a közönséges próba-szerencse eredményeképpen megszerzett tudást. A másik fajta tudás, melyre James hivatkozott, az, amelyet a tankönyvekből szerzünk, olvasalamat tanulva meg egy tárgyról, amit elvont vagy általános elvekbe foglalhatunk, valamit, ami preskriptív formulává alakítható, s akkor a leglátványosabb, amikor logikai formát ölt. Az első tudástípus legfőbb erénye a közvetlenség és a gyakorlatiasság, a másodiké az elvontság és az általánosság. A zenéről vagy a festészetről alkotott tudást mindenki elsajátíthatja tanulás révén. A zenének vagy a művészetnek a tudása viszont James szerint azt a fajta személyes tapasztalatot igényli, mellyel csak a zenészek, festők és szobrászok rendelkeznek vagy rendelkezhetnek. Ha valakinek élénk a képzelőereje, véleményyt formálhat a kormányzás elveiről vagy törvényeiről, de csak akiben megvan ezeknek a tudása, az képes a vezetés gyakorlati eszközeivel előállni vagy más módon részt vállalni valamilyen valóságos kormányzásban.

A tudás típusainak ez a megkülönböztetése húzódik meg a politikai utópizmus minden formájának és a politikai reformok nagy részének konzervatív bírálata mögött. Az utópisták és a re-

formerek – érvelnek a konzervatívok – többnyire túlságosan sok elvet és eszmét dédelgetnek, de sajnálatosan távol áll tőlük a célszerűség, a gyakorlatiasság és a „know how” ismerete, amit a rakódómunkástól a sebészig minden mesterembertől elvárunk. A szabályoknak, elveknek és absztrakcióknak szentelt túlzott figyelem óhatatlanul oda vezet, hogy az embereket tömegként kezeljük, s nem olyan személyeket látunk bennük, akikkel nap mint nap találkozunk, konkrét egyéneket: szülőket, beszélgetőpartnereket, munkásokat, vásárlókat és szavazókat.

Michael Oakeshott szépen fogalmazta meg ugyanezt *Racionalizmus a politikában* című nevezetes esszéjében. Oakeshott lényegében ugyanazt a megkülönböztetést teszi a tudás típusai között, mint James, az egyiket „technikai tudásnak”, a másikat „gyakorlati tudásnak” nevezve. Az első az értelem segítségével, könyvekből vagy a tanteremben sajátíthatjuk el, valamint a racionalizálás műveletének eltanulásával. Ez tele van szabályokkal, előírásokkal és általánosításokkal. A második szigorúan a tapasztalatra korlátozódik, valamilyen tevékenységhez és ahhoz a folyamathoz kötődik, melynek során az, amit megtanultunk, szellemünk és személyiségünk elidegeníthetetlen részévé válik. Oakeshott azt mondja, hogy a modern nyugati gondolkodás politikai racionalizmusa a technikai tudás összegzése és felmagasztalása, vagyis azé, amit James „valamiről alkotott tudásnak” nevezett.

„Európa újabb történetét – mondja Oakeshott – ellepték a politikai racionalizmus tervezetei.” Oakeshott megfogalmazásában minden utópia, a „történelem menetére” vagy az „emberi természetre” vonatkozó valamennyi nagyszabású általánosítás, egy új állam vagy bármilyen társulás alkotmánya és minden átfogó reformtörvény háttérében a racionalizmus politikájára érhető tetten. Továbbá „a racionalizmus annak a kijelentése, hogy amit én gyakorlati tudásnak neveztem, az egyáltalán nem tudás; annak a kijelentése, hogy tulajdonképpen nem létezhet olyan tudás, amely nem technikai jellegű”. Ez a forrása az emberi történelem folyamán fel-felhangzó ismerős panasznak, hogy a kormányzás mérnökök, technokraták és a többi tudomány specialistáinak kezébe került. Innen fakad, hogy olyan politikai racionalisták, mint a XVIII. század *philosophé*-jai, áldásukat adták a „felvilágosult despotákra”. Sokkal könnyebben lehetett a

politikai viselkedés általuk kidolgozott szabályait ráerőltetni a népességre, ha ezt mindjárt egy könnyen befolyásolható despótával kezdhették. De ha nem egy ilyen despota volt éppen uralkodó, nem állt tőlük távol az sem, hogy teremtessenek egyet. Amennyiben ugyanis a részvétel vagy képviselet köznapí folymataira hagyatkozunk, a racionális inspiráció átsugárzása az emberekre legjobb esetben is csak lassan és egyenetlenül megy végbe. A történelem során így aztán a racionalista szellem virágzásának időszakaiban vagy egyetlen hatalmas értelemről álmodoztak, vagy az értelmiség kisebb osztályáról, mely közvetlen és átfogó módon uralkodik a homogén tömegként elgondolt nép fölött, s egyszer s mindenkorra meg akartak szabadulni a kormányzat azon formájától, mely a pusztá használaton, magatartási és gondolkodási szokásokon, tradíción, képviselőtestületeken, félig-meddig nyilvános bizottságokon és más szervezeteken, a jogszolgáltatás ütközőin és a pusztá deduktív ész egyéb korlátozó intézményein alapult.

Burke az elsőkk között ismerte fel, hogy a politikai racionalista szellem természetesen hajlik egyfajta belső imperializmusra, Irving Babbitt *Leadership and Democracy*-jából (Vezetés és demokrácia) vett kifejezéssel „demokratikus imperializmusra”. Vagyis, tekintettel arra, hogy az individuális ész jogot formál az emberek fölötti közvetlen irányításra, egyetlen egyszerű és kínálkozó lépéssel kiterjeszthető – a tisztán politikai és jogi szféráról a gazdasági, társadalmi, morális és spirituális szférára – az a terület, mely ezen ész irányítása alá tartozik. Babbitt a liberális és socialista értelmiségi csoportokra gondolt, amikor ezt írta: „Egyetlen mozgalom sem példázza az állítólagos demokratikus mozgalomnál jobban azt a módot, ahogyan egy jól szervezett és elszánt kisebbség a tehetetlen és szerveetlen tömegek akarata fölött uralkodhat.”

A konzervatív nézőpont szerint csak a – burke-i értelemben vett – előítélet állíthatja a polgárságot egységesen szembe azzal a fajta önkényuralommal, melyet a kormányzati racionalizmus gyakorolhat az emberek fölött. Burke szeme előtt a jakobinus racionalisták példája lebegett, amikor a következőket írta: „Nem lehet nem észrevenni, hogy a geometriai felosztás és az aritmetikai műveletek szellemét követve ezek az állítólagos honpolgárok pontosan úgy bánnak Franciaországgal, akár egy meghódított

országgal.” A bürokráciának és a bürokratikus racionalista mentalitásnak ez a konzervatív – sőt időnként liberális és szocialista – kritikája folyamatosan és határozottan erősödik a jakobinus „geometrikusok” ellen intézett burke-i támadás óta.

Burke és általában a konzervatívok felismerték, hogy az ellenállás akarata, amit általában a természetes jogok belső tudásának vagy a szabadság belső ösztönének tulajdonítanak, valójában a történelem során az emberek gondolkodásába fokozatosan beépülő előítéletek folyamánya: olyan előítéletek, melyek a valláshoz, tulajdonhoz, nemzeti különálláshoz s a társadalmi rendszerben játszott megszokott szerepekhez kapcsolódnak. Ezek, nem pedig az elvont jogok motiválják az emberek szabadságért folytatott küzdelmeit, melyeket nagyra becslünk.

Tekintély és hatalom

A tekintély – a tulajdon mellett – a konzervatív filozófia központi fogalma. Ez nem jelenti a szabadság mint konzervatív érték háttérbe szorítását; végtére is Burke az amerikai gyarmatosokkal, valamint az India és Írország népével foglalkozó beszédeiben újra és újra hangsúlyozta az emberek szabadságát ahhoz, hogy saját szokásaik és hagyományaik szerint éljenek. Lord North, Grenville és Lord Hastings elleni vádjainak alapját egyaránt az a gondolat képezi, hogy az említettek „hatalmi kényszer” alkalmaztak az autonómia felszámolása vagy meggyengítése érdekében.

Mégis látnunk kell a rend és az autoritás elsőbbségét Burke szabadságról alkotott felfogásában. „A szabadság, melyre gondolkodok – jelentette ki a *Töprengésekben* –, a renddel összefonódó szabadság; olyan szabadság, mely nemcsak hogy összeegyeztethető a renddel és az erénnyel, de nem is létezhet nélkülük.” A társadalom elsődleges szükséglete, folytatja Burke, hogy rendelkezze bizonyos eszközökkel az emberi szenvedélyek korlátozására. Nélkülözhetetlen az, hogy „az emberek szándékai gyakorlata meghiúsuljanak, akaratuk ellenőrzés alá essék, szenvedélyeik kordában tartassanak.”

Burke szerint a természetes jogok iskolájának végzetes tévedése a tekintély hagyományok és társadalmi szabályok által

emelt falaival szembeni közömbössége volt. Rousseau és mások a szabadságot csak az egyén és az állam igényeinek fényében vizsgálták. Ez azonban, Burke és más konzervatívok érvelése szerint, olyan entitások igényeinek mellőzését jelenti, mint a család, vallás, helyi közösség, céhek és más intézmények, melyek mindegyike az autoritás valamilyen rendszere, s melyek egytől-egyig jelentős mértékű autonómiát – vagyis területi szabadságot – követelnek nélkülözhetetlen feladataik ellátásához. A szabadság problémája Burke számára elválaszthatatlan az autoritás háromszögétől, melynek egy-egy csúcsát az egyén és az állam adja, a harmadikat azonban az előbbi kettő közé ékelődő csoportok.

A tekintély konzervatív elméletében van egy kiirthatatlan feudális elem. A XIX. században csaknem valamennyi konzervatív – Burke-öt, Bonald-t, Coleridge-ot, Hegelt és Disraelit beleértve – őszinte csodálatot érzett a középkor iránt. A felvilágosodás feudalizmussal szembeni gyűlölete a század gondolkodástörténetében ritka hirtelenséggel csapott át konzervatív magasztalásba, hiszen a konzervatívok számára a feudalizmus kínált modellt a modernitás gazdasági és politikai terheivel való megbirkózáshoz. Ahogyan a XIX. század második felében Otto von Guericke írt a középkorról, azt csaknem minden konzervatív magának érezhette: „A középkor az ideák egész sorát vezette le a társadalmi organizmus alapvető eszméjéből. Először is kifejlesztették a társtag fogalmát az egyes emberek által a különféle egyházszervezeti és politikai csoportokban betöltött pozíciók jelölésére..., vagyis azokra az egyénekre, akik ezeket a területeket alkották, nem egyetlen matematikai egységként gondoltak, hanem mint egy társadalmi csoport tagjaira, akik más-más helyet töltenek be.”

Burke és más konzervatívok a modern történelmet voltaképpen folyamatos eltávolodásnak látták a tekintély és szabadság középkori-feudális szintézisétől. A középkori jogban a „szabadság” mindenekelőtt valamely területi csoport jogát jelentette az őt megillető autonómiához. A nyugati történelem egészét áttekintve ezen társadalmi, területi szemlélet felbomlását tapasztaljuk, s azon szemlélet előtérbe kerülését, mely az egyének tömegeivel számol. Tocqueville *Az amerikai demokráciában* olyan történetfilozófiára támaszkodik, mely szerint a politikai állam és az egyén jelentősége nőtön nő azon társadalmi kötelek kárára, melyek a középkorban nagyjából mind a kettőt magukba zár-

ták. Akkoriban a tekintély egész láncolata létezett, párhuzamosan a létezés azon láncolatával, mely a középkori teológiát uralta. A szabadság és a tekintély egyként nélkülözhetetlen aspektusa volt a csoportok és társulások ama láncolatának, mely az egyéntől a családon, a plébánián, az egyházon, az államon át végső soron Istenig emelkedett. A tekintély láncolatának vagy hierarchiájának érzékelése döntő szerepet játszott a társadalomról alkotott konzervatív elképzelésben.

Az államon belüli autoritás megfelelő formájáról vallott felfogását Burke 1795-ben, az akkori miniszterelnök, Pitt felkérésére írt *Thoughts and Details on Scarcity*-ben (Gondolatok és töredékek a szűkölködésről) fejtette ki világosan és félreértetlenül. Pitt abban kérte ki Burke tanácsát, hogy egy belső katasztrófa, például egy súlyos éhínség esetén mi volna a kormányzat kívánatos magatartása. Milyen legyen a kormányzati hatalom szervezete? Burke válasza metsző és lényegre törő volt. A szervezetnek változatlanul kell maradnia, függetlenül attól, hogy a helyzet hétköznapi vagy kivételes: „[Az] államnak arra kell szorítkoznia, ami az állammal vagy annak teremtményével kapcsolatos, nevezetesen a vallás külső szervezetére, előljárói hivatalaira, szárazföldi és tengeri katonai erejére, kincstári bevételeire, az általa létrehozott társulásokra; egyszerűval mindarra, ami igazán és ténylegesen a közre tartozik, a köz békességére, a közbiztonságra, a közrendre és a köztulajdonra.”

A magánszféra problémáira és szükségleteire azonban, mint Burke hangsúlyozza, nem. Ebben a legkisebb eltérés sem mutatkozik Burke és barátja, Adam Smith között. Smith műve, *A nemzetek gazdasága* szerint a kormányzat legitim módon foglalkozhat az oktatással és néhány más, a köz boldogulásához nélkülözhetetlen tevékenységgel, amelyek előmozdításához nem elegendőek a magánjellegű kezdeményezések. Burke viszont a kormányzatnak az állampolgárokról iránti felelősségéről szólva nem él effajta kiegészítéssel. Annak ellenére, hogy időről-időre a magukat Burke követőjének valló konzervatívok azt állítják, hogy Burke és Adam Smith nem ugyanazt az utat követték, a kormányzat feladatainak kérdésében valójában nincs komoly eltérés közöttük. Tény, hogy Burke rendkívül nagyra tartotta *A nemzetek gazdaságát*, akárcsak Smith korábbi művét, *Az erkölcsi érzelnek elméletét*, melyről már-már a mértéktelen magasztalás hangján írt az *Annual Register*-ben.

A politikai autoritás feudális-konzervatív szerkezete Burke *Thoughts and Details*-ében is nyomatköszönően jelen van. A kormányzati hatalomról ezt írja: „Amint mindinkább leereszkedik az államtól a tartományhoz, a tartománytól a parókiához, a parókiától pedig az egyes ember házához, egyre tehetetlenebbé válik. Az alsóbb rendű kötelességnek nem *képes* eleget tenni, s minél inkább törekszik rá, annál biztosabban fog csődöt mondani a magasabb szinten. Tisztában kell lennie a dolgok tagozódásával; mi tartozik a törvényre és mi a szokásokra, ez a döntő. A jó politikusnak az utóbbiak esetében lehetnek vonzalmai, de nem hozhat róluk törvényt.” A *laissez-faire* és a decentralizáció Burke-nél mindenek felett áll.

Az autoritás alapvetően feudális szemlélete határozta meg a konzervatív szerzők műveit Németországban, Franciaországban és Európában másutt is. Donald *Théorie du pouvoir politique et religieux* (A politikai és vallási hatalom elmélete) – mely a Burke halálát megelőző évben jelent meg, s ösztönzőjeként hivatkozik a *Töprengésekre* – a tekintély és a hatalom olyan filozófiáját hirdette, mely egyenesen Aquinói Tamástól is származhatott volna. A szuverenitás, jelentette ki Boland, egyedül Istené. Ezt a szuverenitást ruházza át többé-kevésbé egyenlő mértékben a családra, az egyházra és a politikai kormányzatra. Az isteni eredetű tekintélyből mindegyikük része mindennek fölött való a maga területén. Ekképpen a család autoritása – s vele szabadsága és autonómiája is – szent és sérthetetlen; sem az állam, sem az egyház nem csorbíthatja azokat az előjogokat, melyek a rokon kapcsolatához kötődnek. Ugyanez érvényes a kormányzatra és az egyházra is. A saját területén mindkettőnek megvan a maga kellő autoritása. A zsarnokság, írta Boland, a szférák határainak átlépését jelenti. A forradalmi állam totális hatalma Franciaországban a család és az egyház érdekszférájába való önkényes behatolásából fakadt.

Ez közkeletű nézet volt. A *jogfilozófia alapvonalában* Hegel lényegében ugyanezt a felfogást fejtette ki. Az egyház, a nemes-ség, a család és a politikai kormányzat hatalma plurális rendszert alkot. Az állam számára áthághatatlan határt szabnak a főbb társadalmi csoportok és rétegek jogai és autonómiái. Halálra teljes egészében e pluralizmusra, a szférák s – kezdve a családon – valamennyi csoport és társulás jogainak elkülönítésére

építette *Restauration der Staatswissenschaft* (Az államtudomány helyreállítása) című monumentális művét. Érdemes ismét felidéznünk de Maistre kijelentését, miszerint a társadalomnak nem egyszerűen ellenforradalomra, hanem a forradalom *ellentétére* kell épülnie. Éppen ez az, amire a konzervatívok törekedtek, Burke-vel az élen.

Eltekintve a szükséghelyzetek és pusztá politikai kényszerek diktálta cselekvés időszakaitól, az állam és a társadalom ezen alapelvei mindvégig a konzervativizmus jellemzője maradt. Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Codkin, Babbitt, majd már a jelenbe nyúlva olyan konzervatívok, mint Oakeshott, Voegelin, Jouvenel és Kirk, egytől-egyig azt hangsúlyozták, hogy a politikai államnak a legmesszebbmenően távol kell tartania magát a gazdaságtól, a családi és helyi közösségektől, a gazdaság és a magántulajdon előtérbe helyezése jellemezte, valamint a kormányzat jelentős mértékű decentralizálása, tekintettel a kisebb állami és társadalmi egységek területi jogaira. Bármily furcsának tűnjék is a feudális jelzővel jellemezni Amerika olyan szülötteit, mint Coolidge, Hoover, Goldwater és Reagan – no meg brit társaikat –, kormányzati filozófiájukra mégiscsak ez a címke illik.

Amit e tekintetben Burke, Boland és Hegel elkezdett, a XIX. század végéig tartós örökség maradt. Newman a kormányzatról szóló néhány írásának egyikében úgy látta, hogy a megfelelő állami tekintély négy elvre, a *koordinálás*, *alárendelés*, *delegálás* és *részvétel* elvére épül – mégpedig ebben a sorrendben. Ezek gyökereiket tekintve mind feudálisak. Franciaországban Bourget kritikai írásai és Barrès regényei az autoritás hasonló szemléletét kínálják. Mindkettejüknél a társadalmi kötelékek, az egyén viszonylagos jelentéktelensége, a hagyomány, a hierarchia és a hősiesség szeretete kap hangsúlyt; s velük együtt, ahogy azt Bourget kifejezte, „az a késztetés, hogy feudalizáljunk és decentralizáljunk mindent, ami politikai természetű”.

A kormányzat és társadalom konzervatív-feudális szemléletének egyik örökségét az állam azon félnyilvános autonóm tes-

tületei jelentik, melyek nem tartoznak közvetlen felelősséggel a törvényhozásnak vagy a népnek. Lord Keynes ebben a tekintetben a konzervatív felfogást tette magáévá, amikor az ilyen testületeknek a nemzet gazdasági és társadalmi ügyeibe való szélesebb körű bevonását szorgalmazta, ezáltal könnyítve az állam terheit, s egyúttal elvágva a gyökereit egy máskülönben vég nélkül burjánzó bürokráciának. A középkorban természetesen számtalan efféle csoport létezett, és jónéhányuk érintetlenül maradt fenn Európában jóval azután is, hogy a központosított, közvetlen állam eszméje megfogalmazódott. Ilyen csoport például az egyetemi ösztöndíjbizottság Angliában vagy a szövetségi bankok Amerikában, bár ha a populizmus és a közvetlen demokrácia híveinek állandó támadásaira gondolunk, úgy tűnik, egyik sem áll már fenn sokáig. A bíróságok a középkori társadalomban rendkívüli előjoggal rendelkeztek, és Nyugaton később is bizonyos mértékű feudális autonómiát élveztek, legalábbis a totalitárius nemzetek bíróságainak státusával összevetve. A Legfelsőbb Bíróság – mely szintén a populisták és a szociáldemokraták támadásainak csaknem szüntelen célpontja – számos tekintetben mindig is az amerikai konzervatívok szívéhez legközelebb álló kormányzati szervezet volt. A konzervativizmus hangadóinak köszönhető, hogy a XX. század elejéig az Egyesült Államok szenátorait közvetett módon választották. A szenátust létrehívói olyan „konzervatív” kamarának szánták, mely az angol lordok házához hasonlított. Hogy a szenátorokat megkíméljék a szavazókért folytatott közvetlen versengéstől, megválasztásukat az állami törvényhozásra bízták, újabb példát szolgáltatva ezzel a konzervativizmus közvetett kormányzathoz és ennek nélkülözhetetlen ütköző intézményeihez és biztosítékaihoz való vonzódására. A konzervatív gondolkodás történetében hasztalan kutatónánk olyasmi után, ami az „egy ember, egy szavazat” filozófiájára emlékeztet. A konzervatívok épp olyan elszántan harcoltak az Egyesült Államokban a helyi közösségek, az államok és a szövetségi kormány tisztviselőinek közvetett választásáért, mint az angol konzervatívok a „rotahadt választókörzetekért” és az erős lordok házáért. A kezdeményezés, visszahívás és a népszavazás azon messzemenően demokratikus szabályozását, mely a századforduló táján került bevezetésre az amerikai államokban, a konzervatívok – demokraták és republikánusok egyaránt – ahol csak tehették, ellenezték.

Az Egyesült Államok alkotmánya igencsak konzervatív doktrinentum volt, amikor megfogalmazói Philadelphiában pontot tettek a végére. A hatalom megosztása, ellenőrzése és egyensúlyja, valamint a közvetett kormányzás konzervatív alapelvei, továbbá azok a beépített általános korlátozások, melyek annak megakadályozására voltak hivatva, nehogy a szövetségi kormány az európai kormányok útját kövesse, az alkotmány csaknem mindegyik részében fellelhetők. Az egyének szabadságait leginkább annak biztosítása garantálta, hogy a szövetségi kormányzat – a kivétel esetektől eltekintve – semmilyen módon ne csorbíthassa az államok, ezeken belül pedig a helyi közösségek autoritását. Amikor felmerült egy külön jogok törvénye (Bill of Rights) megfogalmazásának eszméje, e gondolatot Alexander Hamilton csaknem valamennyi konzervatívval egyetértésben ellenezte. Egy ilyen törvény először is szükségtelen; Angliában a Magna Chartára és a polgárjogokat biztosító későbbi törvényekre azért volt szükség, és azért lehettek fontosak, mert azokban az időkben a néphatalma egyáltalán nem vagy csak alig öltött alakot, hiszen átruházta azt a monarchikus államra. „Nálunk a nép nem mondott le semmiről” – írta Hamilton –, s mivel mindent megtartott magának, nincsen szüksége külön biztosítékokra.

Az egyének, valamint a helyi és regionális testületek szabadságát a szabadabb fejlődés és prosperitás lehetőségével együtt az biztosítja leginkább, ha az alkotmány gondosan tartózkodik attól, hogy bármit is előírjon számukra. Az egyéni és közösségi szabadságok mintegy az alkotmány hézagában rejljenek. Ezért ellenezte Hamilton az emberi jogok külön alaptörvényét. „Mielőtt nyilatvánusuk ki azt, hogy ne történjenek olyan dolgok, melyek megételére senkinek sincsen hatalma? Miert kellene példának okáért kimondanunk azt, hogy a saját szabadságát nem lehet korlátozni, amikor senkinek sem áll hatalmában, hogy korlátozza azt? Továbbá, ha egy ilyesféle szabadság említése indokolatlanul belekerülne az alkotmányba, fennállna annak a veszélye, hogy más lehetséges szabadságok fölé helyezik, melyek nem kevésbé fontosak, mégis azzal büntetjük őket, hogy nem kerülnek be az alapszövegbe.”

Különböző is, folytatta Hamilton, „[m]i a jelentősége annak a nyilatkozatnak, hogy a saját szabadságát sértetlenül meg kell őrizni? Miben áll a saját szabadsága? Ki adhatna erre olyan meg-

határozást, mely nem hagyna végtelenül nagy teret a kijátszására?” Az első alkotmánykiegészítés hosszú és gyakran gyötrelmes története azt mutatja, hogy Hamiltonban és konzervatív elbarátaiban bizony volt némi prófétai képzelőerő. A szabadságokról alkotott felfogásuk lényegében ugyanaz volt, mint a közepkori jogé: e szabadságokat leginkább a társult testületek – család, uradalom, céh – lehető legnagyobb szabadságának elve szolgálja, továbbá a hatalmak elválasztásának, helyivé vagy regionalissá tételének és egymással folytatott versengésének elve. Az alkotmányozás története Amerikában újra meg újra azok konfliktusát tükrözi, akik az *egyéni* jogok maximalizálásához, illetve akik az államok és a helyi közösségek *testületi* jogainak autonómiájához ragaszkodnak.

Ne gondoljuk azonban azt, hogy a konzervatívok a gyenge központi kormányzat hívei lettek volna vagy hogy manapság azok. Ez koránt sincs így. Az a különbség, melyet Tocqueville *kormányzat és igazgatás* között tett *Az amerikai demokráciában*, fellelhető csaknem valamennyi konzervatív gondolkodásában. Az előbbinek, írja Tocqueville, erőnek és egységességnek kell lennie. Az utóbbinak viszont a szabadság és a rend érdekében, amennyire csak lehet, decentralizálnak, lokálisnak és minden tekintetben észrevétlennek. De Maistre mondta azt, hogy a hóhér az emberek fölötti igazi kormányzati hatalom sarkköve. Látványától többnyire visszarettenünk, írja, „és mégis, minden nagyság, minden hatalom és mindenféle engedelmesség a hóhéra épül; ő az emberi társadalom fenyegető réme és támasza”. De Maistre nevetségessé teszi azt a közvélekedést, mely csodálattal tekint a katonára, de megveti a hóhért. A katonák csak ölnek és újra csak ölnek, hol ezért, hol azért; sosincs elég belőlük, és állandó fenyegetést jelentenek a polgári kormányzatra. Hóhérból azonban kevés van, alig lehet látni őket, feladatuk változatlan: dolgozunk az, hogy megelőzzék és megtorolják a bűnt. „Mivel a bűn hozzátartozik a világ rendjéhez – írta de Maistre –, s csak a büntetés tarthatja kordában, ha egyszer szélnek eresztjük a világ hóhérait, a rend is kivész belőle.” De a kormányzat központosításából még nem következik az, hogy mindenható, napi létezésünkhöz felelős, s ami a legrosszabb, erkölcsnevelő, az erények útmutatója és a szellem anyja is legyen.

Burke figyelmeztet arra, hogy a társadalom valamennyi természetes tekintélye eltörülésének vagy aláásásának ára a kormányzat fokozódó katonai uralma. Más lehetőség nincsen, írja a *Töprengések* végén, „mivel gondosan elpusztítottak minden véleményt, minden előítéletet... minden ösztönt, ami a kormányzatot támogathatja. (...) Metafizikai tételeket fektetnek le, melyek egyetemes következményeket vonnak maguk után, aztán megpróbálják a logikát zsarnoksággal korlátozni.” A fősodorhoz tartozó konzervatív gondolkodók többsége burke-i szellemben közelített a tekintély kérdéséhez. Burckhardt, aki gyűlölte az individualizmusnak a reneszánsz Itáliában meghonosodó formáját, amelynek „gyökértelen” humanistái háborút indítottak minden ellen, ami tradicionális és közösségi, s mindig készen álltak arra, hogy a reneszánsz Itália új gazdagságát és erejét szolgálják, burke-i fogalmakban gondolkodott a Nyugat jövőjéről. Az emberi természet felmagasztalását és az egyének eredendő jósságába vetett hitet önmagában is képesnek tartotta a társadalom szövedékének megsemmisítésére, s ezáltal arra, hogy az embereket idővel a „csizmás különítményesek” új fajának kiszolgáltatott alattvalóivá tegye.

A konzervatívok érvelése szerint a politikai kormányzat szükségletei, illetve a társadalmi és erkölcsi szféra autonómia-igénye között nem létezik igazi ellentét. „Országunk azon osztatai, melyeket a szokás alakított ki, nem pedig a hatalom valami hirtelen rándulása, a nagy ország megannyi kis képmásai, melyekben a szív talált valamit, amiért doboghat. Ez az alacsonyabb szintű elfogultság nem olja ki az egész iránt érzett szeretetet.” Ezeket a szavakat Burke írta, az államról alkotott francia tervezetek „geometrikus szimmetriáját” és a hatalomnak az ész nevében történő központosítását bírálva, mely nem csupán a „fogadókra és pihenőhelyekre”, valamint „szomszédságainkra s szokványos helyi kapcsolatainkra” nézve végzetes, de egyúttal „valamennyi polgárt... egyetlen egynemű tömeggé gyúr össze”.

A XIX. században Burke és Bonald állam- és társadalomképét a benthami utilitarizmus átfogó hatása tartotta életben. E fi-lozófia gyűlölete, mellyel Newman, Disraeli és szinte mindegyik konzervatív gondolkodó lapjain találkozunk, Burke-nek és Bonald-nak a természetjog és általában a természeti törvényből fakadó individualizmus ellen irányuló korábbi kirohanásait

folytatta. Bentham ragyogóbb szellemi képességekkel rendelkezett, s alkalmasabb volt a messiási szerepre, mint a *philosophes*-ok bármelyike, kivéve Rousseau-t; s számos követője is akadt – nem egy a kormányzati reform jeles képviselői közül –, ellentétben Rousseau-val, akinél követőkről csak annyiban beszélhetünk, amennyiben a társadalmi egyenlőtlenséghez kapcsolódó nihilista attitűdje általános ösztönzőül szolgált a forradalmároknak és a hatalomra vágyóknak. Bentham számára a sokféleség, a régi és az új keveredésének, a pusztán lokálisnak vagy regionálisnak, s mindennekfelett a tradicionálisnak – „a múlt mocskos ujjainak” – látványa elegendő volt ahhoz, hogy haragra lobbájon. A Panopticon elvét először csak a börtönökre alkalmazta, de még életében annak a hideg racionalizmusnak a foglalatává lett, mellyel az emberi létesítmények – elmegyógyintézetek, iskolák, gyárak stb. – összességére tekintett. Bentham a „boldogságkalkuláció” segítségével részletekbe menően igyekezett meghatározni a „legnagyobb szám legnagyobb boldogságát”, és úgy tűnik, sohasem vonta kétségbe, hogy az ember „két legfőbb ura” az öröm utáni vágyakozás és a fájdalomtól való félelem. A társadalmi, kulturális, sőt a faji vagy etnikai jellemzők Bentham nézőpontjából lényegtelenek és elhanyagolhatók voltak.

Lehet, hogy Tocqueville szeme előtt a benthami demokrácia képe lebegett, amikor azt írta az emberi életet feletti hatalmáról, hogy a demokráciáknak leginkább önmaguktól kell tartaniuk: „olyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegeit látom, akik szüntelenül önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömeiket szerezzenek maguknak... Fölöttük pedig ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom... [amely] kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. (...) [N]em zsarnokosodik a nemzetek fölött, csak gúzsba köti, elnyomja, elengíti, megszürkíti, bárgyúvá teszi, végül félénk, iparkodó nyájja alacsonyítja mindegyiket, pástorkodik pedig a kormány lesz.”

A demokratikus zsarnokság ilyenfajta elképzelése Burke óta ott van a konzervatív gondolkodás demokráciáról alkotott elképzeléseinek előterében. „A tökéletes demokrácia tehát a legszegyetlenebb dolog a világon. Mivel a legszegyetlenebb, egyúttal a legvakmerőbb is.” – írta Burke. Donald-nál ezt olvassuk: „A monarchia ösztönösen szem előtt tartja a társadalmat és az azt alkotó csoportokat, a demokrácia viszont szüntelenül ki akar-

ja irtani őket.” Irving Babbitt pedig a demokráciáról és a vezetésről írott tanulmányában a demokráciát olyan kérelhetetlenül „imperialista” törekvésnek látta, mely a társadalom sokféleségét minduntalan megpróbálja saját uniformizáló és egyenlősítő formáinak alárendelni.

Burke és Donald a forradalom demokratikus erőt egyként a kormányzati bürokrácia mértéktelen felduzzasztásával vádolta. Amikor az állam a maga autoritását és sajátos szervezetét állítja a társadalom végtelenül változatos formái helyébe, elkerülhetetlen a bürokrácia szüntelen kiszélesedése. Tocqueville odáig ment, hogy kijelentette, a demokrácia és a bürokrácia szellemé olyannyira közel áll egymáshoz, hogy a bürokrácia fejlődéséből a demokrácia fejlődésére következtethetünk és megfordítva.

Ugyancsak szoros összefüggés áll fenn a demokrácia és a háborúzás kiszélesedése, illetve nivellálása közt. Mint ahogy arra a korai konzervatívok valamennyien rámutattak, a kötelező katonai szolgálatot, a híres *levée en masse*-t a történelem során első ízben a francia forradalom vezette be. A háború egyik pillanatáról a másikra elvesztette azt a szűkkörűségét, mely a forradalom előtti időkben jellemezte, többé-kevésbé véges – általában dinasztikus vagy területiális – céljaival, az ütközet meghatározott rendjével és jókora adag posztfeudális ceremóniával. A forradalmi hadseregek megjelenésével a háború a szabadságért, az egyenlőségért és a testvériségért folytatott kereszteshadjárattá változott, s a XIX. században egyre nagyobb hadseregeket igényelt és egyre nagyobb célokat tűzött maga elé. Taine jegyezte meg, hogy a demokrácia minden ember vállára hátizsákot akaszt, miközben kezébe adja a szavazócédlulát. A XX. században az a fajta tömegháború, mely korábban csupán rémálom volt, az I. világháborúban valósággá vált, amikor emberek milliói kerültek a katonai vágóhídra, s a háború ősi művészetének helyét módmas, csaknem mozdulatlan hadtestek foglalták el, melyek módszeresen ágyúzták egymást, hogy egy-egy győztes ütközet eredményeképpen pár száz métert haladjanak előre. Ahogyan Winston Churchill megfogalmazta: „A háború, mely korábban kegyetlen és egyszerű volt, kegyetlenné és nyomorúságossá vált.” Csupán csak azért, tette hozzá Churchill, mert a tudomány és a demokrácia egyképpen nagy egyenlősítő erő. Churchill szavainak a két világháború közti Angliában a konzervatív Fuller

vezérőrnagy adott történeti mélységet, részletekbe menően illesztve a szoros történeti összefüggést a nemzeti állam demográfiai és politikai alapjának kiszélesítése, illetve a háború egész rendszerének nyugati kiterjesztése – a katonák számának növekedése, az egyre gyilkosabbá váló fegyverek, s különösen a háború céljának az egyszerű dinasztikus és területiális törekvésektől az ideológiai és morális célkitűzésekké való kiszélesítése – között. A feudális korszakban, ahogy Fuller, Dawson, Churchill és más konzervatívok kiemelték, a háború csaknem minden tekintetben korlátozott volt: korlátozott volt a technológiája, a benne résztvevők száma, korlátozták a lovagiaság szabályai, a katonáskodás szerződéses jellege és az egyház tilalmi. Ezzel szemben a II. világháború kezdetekor a Nyugat demokratikus társadalmi a korlátlan célkitűzések és a feltétel nélküli megadás fogalmaiban gondolkodtak, s fegyvereiknek köszönhetően, melyek százazatok megölésére voltak alkalmasak, egyetlen évben több áldozattal és nagyobb pusztítással számolhattak, mint a megelőző háborúkban együttvéve.

A tömegekről, a tömegek és a nyugati állam központosítása, hatalmi koncentrációja közötti viszonyról alkotott kép ugyan csak fontos tényezője a politikai hatalom konzervatív elképzelésének. A „tömegek” szót itt abban az értelemben használom, mellyel többek közt Ortega y Gasset és Hannah Arendt írásaiiban találkozunk: olyan embercsoport, melyet nem annyira számbeli nagysága, mint a hagyományt és a közös morális értékeket integráló társadalmi struktúra hiánya jellemez. Burke szerint a forradalom sajátos nihilizmusának egyik folyamánya az emberek deszocializálása, a népesség atomizálása volt, a tradicionális társadalmi kötelékek felbomlasztása révén. Burke ezért mondja, hogy a forradalom „széttépi a neki alárendelt közösséget összekötő szálakat, s elemi részecskékké társiatlan, polgáritatlan, kapcsolattalan káoszává bomlasztja azt.” Másutt azt írja, hogy a forradalmi kormányzat „megkísérelt, amennyire csak lehetséges, valamennyi polgárt egyetlen egynemű tömeggéösszeegyni, s azután ezt az elegyet néhány széteső köztársaságra osztotta fel.”

* Burke itt a forradalmi kormányzat által létrehozott új közigazgatási egységekre, a département-okra céloz. (K.L.)

A tömeg eszméje a XIX. században fejlődött ki és terjedt el széleskörűen. Fontos szerepet játszik Tocqueville-nál, aki szerint a demokrácia teremtetten nagy veszélyek egyike az, hogy – a többi révén – először is életre hívja a tömeget, majd pedig mindinkább függővé válik e tömegtől, s a népszavazásra épülő diktatúrához vezet. Burckhardt, Nietzsche és Kierkegaard a beköszönő tömeg-társadalomhoz kapcsolódó balsejtelemeknek adtak hangot írásaikban, felismerve az egyénre tett deszocializáló hatását, ami a kormányzatot a gyám és a despota ötvözetévé avatja.

A „tömegek” iránti érdeklődés tehát már azelőtt jelentős hagyománnyal rendelkezett a nyugati gondolkodásban, hogy Ortega y Gasset 1929-ben kiadta *A tömegek lázadását*. Ortega úgy vélte, hogy szoros, szimbiotikus kapcsolat áll fenn a modern élet létrehozója a tömegek és a totalitárius állam létrejötte között. Hogy is ne lenne az állam hatalma és felelőssége totális – kérdezi Ortega –, ha az általa irányított népességet megfosztották mindattól az autoritástól és funkciótól, mely valaha társadalmi organizmussá tette? Cserébe azonban „a tömegek úgy érzik, hogy az állam hatalma az övék. A tömegek az állam anonim gépezetén keresztül, annak igénybevetelével önállóan cselekszenek.” Peter Drucker valamivel később, mindenekelőtt a hitleri Németországra utalva azt írta, hogy „a fasiszmus megértéséhez a tömegek kétségbeesése ad kulcsot”: nem „a csőcselék lázadása” vagy „a gátlástalan propaganda diadala”, hanem „az a mérhetetlen kétségbeesés, melyet a régi rend összeomlása és az új hiánya idézett elő”. Ez, állapította meg a *The End of Economic Man*-ben (A gazdasági ember vége), a totalitárius állam gyökere és *raison d'être*-je. Hannah Arendt nagyszabású művében, *A totalitarizmus gyökereiben* csupán a tömegről való gondolkodás ezen konzervatív szolamát vizsgálja.

Szabadság és egyenlőség

A konzervatív filozófia legfontosabb alapelve a szabadság és az egyenlőség szükség szerű és abszolút összeférhetetlensége. Ez az összeférhetetlenség a két érték ellentétes irányultságából fakad. A szabadság állandó célja az egyéni és a családi tulajdon – e szót itt azon legszélesebb értelmében használva, mely egyaránt magában foglalja az anyagi és a nem-anyagi javakat – védelme. Az egyenlőség eredendő célja viszont egy közösség által egyenlően birtokolt anyagi és nem-anyagi értékek újraelosztása és kiegyenlítése. Továbbá, mivel születés szerint ki-ki eltérő testi és szellemi erővel rendelkezik, azok a törekvések, melyek a képességeknek ezt a sokféleségét a törvény és a kormányzat révén próbálják ellensúlyozni, ezt csak azok szabadságának megcsontításával tehetik, akikre rendelkezéseik vonatkoznak – ezek pedig mindenekelőtt a legerősebbek és a legokosabbak lesznek. Röviden összefoglalva ez tehát az a nézet, amit a szabadság és az egyenlőség közti kapcsolatról a konzervatívok Burke-től kezdve kivétel nélkül magukévé tesznek.

Burke francia forradalom elleni kirohanása és törekvése az amerikai forradalomtól való gondos megkülönböztetésére jórészt arra a vélekedésére épült, hogy a két esemény gyökeresen eltérő megoldást kínált a szabadság és egyenlőség problémájára. A korábbi forradalmat Burke szerint egyedül a szabadságvágy motiválta: a kolóniák felszabadítása a brit uralom alól és – alkotmánya révén – a nép megszabadítása egy olyan kormányzattól, mely saját akaratát illegitim módon rá akarja erőltetni az egyes polgárok eredendő jogaira. A francia forradalom azonban, mondta Burke, kezdettől fogva az egyenlőséget és a nemzetet – az önkényuralom két lehetséges eszközét – avatta a két legfontosabb értéké, s ennek köszönhetően a polgárok szabadságát biztosító társadalmi és morális feltételek gyengülésén munkálkodott.

A francia forradalmat, az általa kibocsátott Emberi Jogok Nyilatkozatát, ezt követő alkotmányait és törvényeinek sokaságát Burke példa nélküli és gyűlöletes törekvésnek tekintette arra, hogy a szabadság elsődleges hordozójává az egyén helyett a nemzet váljék. A nemzet forradalmi jelmondata, az *une et indivisible*, nem hagyott semmiféle rést, semmiféle megnyilatkozási lehetőséget a politikában, mely módot adhatott volna a tetterős egyének

kiemelkedésére. Burke úgy vélte, hogy a jakobinusok által ünnepeelt szabadság alapvetően a nép mint nemzeti közösség szabadságát jelentette arra, hogy az arisztokratáktól és a monarchistáktól kezdve számoljon minden olyan csoporttal, mely emonolitikus közösség valamiféle korlátozására vagy differenciálására törekedett. A szabadság legnagyobb formája nem a „szabadság valamitől”, hanem a „szabadság valamire”; egy szóval valamilyen, az egyes emberen túlmutató közösség vagy ügy előmozdítására. Ez volt a lényege a szabadság azon forradalmi felfogásának, melyet Rousseau *A társadalmi szerződés*ben fejtett ki. Az ember mindenütt láncokat visel, noha szabadnak született – írta szuggesztíven. A láncoktól való megszabadulás céljára kifizése volt az az üzenet, amit Rousseau a jövő forradalmáraitól és reformereire hagyott. Ehhez azonban egy másik, árnyaltabb, és hatalmasabb feladat társult. Az igazi szabadság az, amikor az egyén feltétel nélkül lemond énjéről és minden tulajdonáról – jogait is beleértve – az abszolút közösség javára. Rousseau-tól Leninig ebben állt az igazi szabadság alapvetően kollektivistavagy közösségi – értelmezése.

Ez a gondolat a konzervatívok támadásainak állandó célpontja. A hatalom az hatalom, végeredményben ezt mondja Tocqueville: mindegy, hogy egyetlen ember, egy szűk csoport vagy az egész nép gyakorolja. Mindig is hatalom marad, következésképpen elnyomó. Ebből az álláspontból, melyet először Burke képviselt, majd közvetlenül utána de Maistre és Bonald visszhangzottak, fakad a népi kormányzat potenciálisan önkényuralmi jellegének konzervatív felismerése. Az a csábító gondolat, hogy a hatalom alapjának kiszélesítése automatikusan enyhíti a hatalom alkalmazását, mivel a nép nem fog önmaga fölött zsarnokoskodni, a konzervatívok érvelése szerint az önkényuralom új formájához vezet, melyben az egész nép vagy egyszerűen a többség a kisebbségekre, a kreatív elitekre és más kisebb társadalmi közösségekre kényszeríti rá zsarnoki akaratát. A konzervatívok gúnyt űztek a szabadság rousseau-i, jakobinus felfogásából: mikor az állampolgár a reggeli borotválkozásakor a tükörbe tekint – írták –, egy tízmilliomdresznyi zsarnok arcát látja és egy egész rabszolgáét.

Korábban szóltam már ebben a részben a konzervatívok vonatkozásáról a társadalmi rendben közbülső szerepet játszó társa-

dalmi csoportokhoz és közösségekhez, melyek az egyén és az átfogóbb politikai hatalom közé ékelődnek. Ott ez az autoritás elmélete kapcsán vetődött fel. Itt szintén fontos hangsúlyozni, hogy a közbülső csoportok ugyanezen kiemelése adja a szabadság konzervatív szemléletének alapját. Burke és Tocqueville egyaránt az egyének csoportjait – az osztályokat, közösségeket, céheket és testületeket –, nem pedig az elvont individuumokat tekintette a franciaországi forradalom első számú áldozatainak. Burke ismételtén utalt arra, hogy a jakobinusok megsértették a francia emberek társulási és testületi jogait: a rokonsági, vallási, gazdasági és másféle társulásokhoz kapcsolódó jogokat.

Ily módon a csoportok konzervatív védelme a szuverénnel szemben azt a fajta pluralizmust vonja maga után, mely a XIX. század végének egyik legjellegzetesebb filozófiai áramlatává vált. Ezt a pluralizmust – és szindikalizmust – időről időre konzervatív, liberális és radikális erők is magukévé tették, s tetten érhető Proudhon, majd később Kropotkin anarchizmusában és Mill liberalizmusában éppúgy, mint Hegel, Tocqueville és Taine konzervativizmusában. Az a tétel, mely mindezeket az irányzatokat összekapcsolja, épp ellentétes azzal, amit Rousseau és a jakobinusok hirdettek. A közbülső csoportok összetartó ereje nem zsarnoksághoz vezet, hanem az egyének szabadságának szükséges megerősítéséhez. Amennyiben a család, a közösség és a tartomány csoportos jogait megsérti a központosított állam – mégpedig vélhetően a természetes jogaitól állítólag megfosztott egyének nevében –, akkor az egyéni szabadság falai előbb-utóbb leomlanak. A konzervatív álláspont szerint, melyet a legkézzelállóbban Tocqueville fejtett ki, a közbülső társulások becses közvetítő és nevelő közeget jelentenek az egyének számára, és ugyanilyen becses ütközőket az állam hatalmának fékezésére. Ezek a közbülső társulások – Tocqueville szerint – különösen a demokráciákban nélkülözhetetlenek, mivel létezésük, továbbá az a lojalitás, mely tagjait hozzájuk fűzi, ellensúlyozni tudja a demokrátiás állam delejes erejét és egyenlőségbe vetett hitét.

Az olyan csoportok, mint a család, az egyház és a helyi közösségek konzervatív felemlegítése a gyakorlatban egyszersmind az e csoportokban formát öltő társadalmi szerepek sokaságának hangsúlyozását jelenti. Következésképpen a XX. század különféle egyenjogúsító mozgalmait a konzervatív oldal minimá-

lis támogatásban részesítette. A konzervatívok tartanak a tömegtől; attól, hogy a társadalom molekuláit az atomokra hullás fenyegeti; hogy az individualista hedonizmus a társadalom és a kultúra iránt általános nihilizmust szül; hogy az állam és a gazdaság szétforgácsolja a hagyományos közösségeket – így aztán korántsem meglepő, hogy kezdetről fogva ott találjuk őket a feminista mozgalmak ellenzőinek első sorában. A nőnek mint anyának, feleségnek és leánynak minden támogatás és tisztelet kijár – mondogatták –, egészen más és teljességgel elfogadhatatlan dolog viszont az, ahogy a modern liberalizmus a nőket el szeretné választani tradicionális szerepüktől. A konzervatívok hasonló álláspontot foglaltak el a vallás, az oktatás, s nem utolsósorban a politikai állampolgári jogok vonatkozásában, azon az alapon elnevezve a nők szavazati (és gazdasági) jogait, hogy a választási folyamatban való részvételük egyszerre nőietlenítene el őket magukat, s nőiesítené el a politikai szerepeket és kérdéseket. A konzervatív etikától elválaszthatatlan feudalizmus talán sehol sem annyira szembeűnő, mint a modern világ egymást követő egyenjogúsító mozgalmaira adott konzervatív válaszban. Míg a liberális szerint az ilyen egyenjogúsító törekvések eredményeképpen valószínűleg növekszik a szabadság és az alkotóerő, a konzervatív inkább a bizonytalanságot és az elidegenedést veszi észre, legalábbis az ilyenféle következményektől tart.

A liberalizmust a konzervatívok részéről ért legfőbb vád Burke-től kezdve a modernségig, Dawsonig, Eliotig és Kirkig az, hogy a liberalizmus valójában a totalitarizmus előtt egyengeti a terepet. Eszerint a liberalizmus a tradicionális tekintélyek és társadalmi szerepek terén kifejtett szüntelen felszabadító tevékenysége által gyengíti a társadalmi struktúrát, elősegítve a „tömegemberek” elszaporodását, és ezáltal az ugrásra kész totalitárius vezetők malmára hajtja a vizet. „Az emberek társadalmi szokásainak lerombolásával – írta Eliot – természetes közösségi tudatukat egyedi alkotórészeire bontva... [a] liberalizmus talán épp azt az utat egyengeti, amely saját tagadásához vezet.” Christopher Dawson akkor adott hangot annak a vélekedésének, hogy az olasz fasizmus lényegében a modern liberalizmus műve, amikor Mussolini hatalmának csúcán volt.

Az egyenlőség fogalma éppoly csekély népszerűségnek örvend a konzervatív hagyományban, mint az individuális szabadság li-

berális felfogása. Korábban azt hangsúlyoztam, hogy a társadalommal és az állammal kapcsolatos konzervatív gondolkodás jelentős része feudális modellt követ. Ez a modell sehol sem olyan szembevetendő, mint az egyenlőség, a nivellálás és az uniformizálás kérdésének, az életbevágóan fontos megkülönböztetések azon hiányának konzervatív kezelésében, melyet az eluralkodó egyenlőség társadalmi tömegjelenséggé tehet. Amint arról már szó esett, a feudalizmus nem más, mint a létezés láncolatára vonatkozó teológia átültetése a politikába. A funkció, szerep és hatalom egyenlősége a társadalmi rend egészében éppoly nélkülözhetetlen, mint a családban. „Szüntesd meg ezt, hangold el ezt a hűrt, s mily hangzavar támad! Hogy nekiesne mindennek minden” – így szól Shakespeare ismerős véleménye a rangok nivellálásáról.

Ez valamennyi konzervatív nézetét tükrözi. A társadalmi megkülönböztetés és hierarchia, a funkcionális, nem pedig mechanikus konszenzus a szabadságnak éppoly nélkülözhetetlen eleme, mint a rendnek. Ez a szabadság és egyenlőség konzervatív filozófiájának magja. A szocialista szerint az utóbbi éppoly fontos lehet, mint az előbbi. A liberális is mindinkább erre hajlik. De a jogi és alkotmányos egyenlőség azon változatát leszámítva, melyet a XVIII. században először Anglia valószínűt meg, az egyenlőség legtöbb formája – vagy inkább az egyenlőség elérésének mechanizmusai – egy konzervatív szemében az egyén és a csoport szabadságait veszélyeztetik, azokat a szabadságokat, melyek elválaszthatatlanok attól a rétegződéstől, sokféleségtől és változatos lehetőségtől, mely az egyenlősítőket gyakori célpontja.

„[A] kik megpróbálják egyenlősíteni az embereket, sohasem teszik őket egyenlővé” – hangzik Burke egyik nevezetes sora. Egy kreatív és produktív társadalomban szerinte ugyanolyan fontos szerepet játszanak az egyéni mozgáster vertikális és horizontális csatornája. „Jaj annak az országnak, mely esztelen és szentségtörő módon elutasítja [a köznép] képességeinek és erényeinek szolgálatait.” Az alsóbb társadalmi helyzetűek számára biztosítani kell a magasabbra jutás útjait. Ez a fajta felemelkedés azonban nem lehet túlságosan könnyű. „Ha a kirgók tehetőség minden ritka dolgok közül a legeslegritkább, akkor ki kell hogy álljon valamilyen próbát.”

A *Coningsby*-ben írta Disraeli zsidó hittestvéreinek, hogy tekintettel történelmükre, az egyenlőség különösen hátrányosan érintené őket. A zsidók „erősen kötődnek a valláshoz, a tulajdonhoz és a természetes arisztokráciához; az államférfi érdeke pedig az kell legyen, hogy e nagy népfaj részrehajlását bátorítsa, energiáit és alkotóerejét pedig a fennálló társadalom ügyének szolgálatába állítsa”. Disraeli azt sugallja, hogy a zsidók egy részét csak az készítené eltévelyedett, radikális magatartásra, ha megtagadnák tőlük állampolgári előjogaikat, valamint természetes arisztokráciájuk, tulajdonuk és vallásuk védelmének prioritásait.

A család konzervatívokra jellemző tiszteletének gyökere a család és a tulajdon közti történeti kapcsolatban rejlik. A családok törekvése rendszerint az, hogy a lehető legtöbb előnyt biztonságuk a gyermekek és más tagjaik számára. Az elsőszülöttségi jog és a hitbizomány középkori törvényei, melyek lehetővé tették, hogy a családi birtok érintetlenül mehessen át a legidősebb fű tulajdonába, és meggátolták a családtól való elidegenítést, beszédesen tanúskodnak arról, hogy a családot, melynek súlypontját csaknem mindig a föld adta, a lehető leghatásosabb eszköznek tekintették a tulajdon elherdálása és felaprózódása ellen. A konzervatívok egyetlen kérdésben sem vették fel olyan kitaróan a harcot a liberálisokkal és szocialistákkal, mint azon törvények ellenében, melyek a tulajdon és a család közti kötelék meglazítására törekedtek az adózás vagy az újraelosztás más formáinak segítségével. A család privilegiumának ősi védelme ellen felhozott érvek abban foglalhatók össze, hogy ez a gyermekek egyik csoportját az öröklés rendjének szabályozásával érdemtelen előnyökhöz juttatja másik részükkel szemben.

Csak hogy, mondják a konzervatívok, ha tudomásul vesszük, hogy a gyermekek egyes csoportjai erő és ész dolgában előnyhöz jutnak a genetikusan átöröklés révén, hogyan tiltakozhatunk a kulturális és anyagi tényezők öröklésrendje ellen – melyek kialakulásához jó néhány nemzedék szükségeltetett, s amelyek az előbbihez hasonlóan a család és a származás részét képezik? Hayek a konzervatív álláspont tömör megfogalmazását adja: „Eznek elfogadása pusztán azt a felismerést jelenti, hogy a családhoz tartozás személyiségünk részét képezi, hogy a családok éppúgy a társadalom összetevői, mint az egyének, s hogy a ci-

vilzáció örökségének átadása a családon belül az ember jobbra való törekvésének éppen olyan fontos eszköze, mint feleslettel előnyös fizikai adottságai.”

Továbbá, tekintettel a szülőkre jellemző minden bizonnyal kiirt-hatatlan vágyra, hogy saját gyermekeiknek a lehetőség szerint kedvezzenek, a tulajdon egyszerű átörökítése a társadalom egészére nézve kevesebb áldozattal jár, mint azon szülők buzgólkodása – a tulajdon öröklését tiltó kommunista társadalmakban –, akik gyerekeiknek mindenáron a legjobb állásokat akarják megszerezni, bármit is diktáljon a társadalom érdeke. T. S. Eliot jegyezte meg, hogy a szülők mára megszokottá váló, gyakran kíméletlen versengése azért, hogy gyerekeiket a legjobb iskolába és kollégiumokba juttassák be, károkat okozva a gyerekek éppúgy, mint az oktatásnak, az a megnyilatkozási terep, ahol az emberek féktelenül keresnek kárpótást a társadalmi pozíciók régebbi és bevett formáinak elvesztéséért.

Carlyle azonban ezt már korábban elmondta a konzervatívok nevében. Akár tud róla, akár nem, egy embernek mindig *megvannak* a maga feljebbvalói, azok, akik fölötte helyezkednek el a hierarchiában; fokról fokra fölfelé haladva egészen a mennyig és Istenig, a Teremtőig, aki nem az anarchia, hanem a szabály és a rend szellemében hozta létre világát. Mielőtt a pénz – a bankók – váltak volna „az egyedüli kapocsá, mely az embert az emberrel összeköti”, az alsóbb osztályok előtt – így Carlyle – voltak olyanok, akikre többé-kevésbé természetes módon felneheztek. „A Bankók ragyogó diadalával másfajta időszámítás köszöntött be; meg kellett tehát jelennie egy másfajta arisztokráciának is.” Carlyle nem a XVIII. századi félfudális arisztokrácia visszaállítását szorgalmazta Angliában, hanem a szellem és a szív arisztokráciáját. Az őt körülvevő új világról alkotott képét azonban vegytiszta burke-i konzervativizmus jellemezte.

A konzervatívok korán felismerték a törvényekben – a formális, írott jogban – rejlő nivelláló, egalitárius tendenciákat. Ahogy Halévy írta: „Minden törvényről elmondható, hogy lényegét tekintve egalitárius és individualista, amennyiben hajlamos minden individuumnal egyenlőnek tekinteni és valamennyi egyén különményeit azonosnak veni.” Röviden, a jog többnyire inkább elpusztítója a szokásnak, mintsem létrehozója.

A konzervatívok – kezdettől már-már reflexszerű – ellenállása az újraelosztással, a speciális jogosítványokkal és az intézményesített pozitív diszkriminációval szemben abból a felismerésből fakadt, hogy ezek hosszú távon óhatatlanul pusztító hatásúak a társadalom sokféleségére és változatosságára, s ugyanígy, ha nem még inkább, a társadalmi hierarchiákra nézve. A hierarchiát – ilyen vagy olyan formáját – sohasem törölheti el törvény. Amint azt a szocialista társadalomnak erre irányuló törekvései megmutatták – sehol sem olyan drasztikusan, mint a Szovjetunióban –, a hierarchia alig-alig sérül, csupán az osztályhatalom terén és az osztályok vagyoni helyzetében történik jelentős változás. A jelek szerint viszont a szigorú újraelosztás követésében valóban felszámolódik az emberek kulturális, társadalmi, pszichológiai és magatartásbeli *sokfélesége*. Minderről Jouvami írt a *L'Éthique de la redistribution*-ban (Az újraelosztásról így írt a *L'Éthique de la redistribution*-ban (Az újraelosztás etikája): „Ami engem illet, csöppet sem bánkódnék számos olyan tevékenység megszűnése miatt, melyek a gazdagok javát szolgálják, de senki sem nyugodna bele egykönnyen mindazon tevékenységek eltűnésébe, melyek az 500 font feletti jövedelemmel rendelkező osztályok körében találhatók piacra. Ebben az esetben minden minőségi termék előállításának megszűnése.” És mik a további következmények? „Először is nehezebbé válna az eredeti ízlésű egyének helyzete; másodsor, a társadalom szegényebb lennie azokkal az erőfeszítésekkel, melyeket ezek az emberek tesznek saját speciális szükségleteik kielégítésére; harmadsor, a társadalom szegényebbé válna azon változatos lehetőségekkel, melyek a speciális igények sikeres kielégítéséből származnak; negyedsor, a társadalom szegényebbé válna ezekkel a – kisebb-ség által támogatott – tevékenységformákkal.”

A modern demokratikus társadalomra jellemző „nivellálásról”, a „tömeg egyenműségéről” és a „rang és a státus kiirtásáról” szólva az utóbbi két évszázadban született konzervatív értekezések közül senki sem múlta felül azt, amit Tocqueville mondott erről a témáról. *Az amerikai demokráciában* olyan olümposzi elfogulatlanságra törekedett, amit valójában sohasem tekintett magáénak. A *Récollections*-ban (Visszaemlékezések), abban az emlékiratban, melyet az 1848-as párizsi forradalomban játszott szerepéről írt, világosan kifejezésre juttatja ellenszenvét az egyenlőség iránt, mely „irigy és kapzsi vágyak alakjában ver győ-

keret az emberek fejében és eljövendő forradalmak magvait szórja benne széjjel”. Olykor szinte komikus látványt nyújt, ahogy *Az amerikai demokrácia* szerzője újra és újra a legtragyogóbb érveket hozza fel úgymond az egyenlőség bátorítására, hogy aztán a szokásos dicseretek után felszínre törjön az az átható pesszimizmus és félelem, mely e klasszikus művet belengi, különösen második részét, melyet különálló könyvként kellett volna megjelentenie *Egyenlőség* címmel. Az olvasók Tocqueville-nél könnyen találkoznak olyan – olykor dagályos és körülmenyes, mégis erőteljes – megfogalmazásokkal, melyek az orwelli *Állat-farm* mögött rejlő szekuláris teológiát öntik formába.

Tulajdon és élet

„A civilizált ember számára – írta Paul Elmer More 1915-ben – a tulajdonhoz való jog fontosabb az élethez való jognál.” Végére is, folytatja More, az élet primitív dolog, vagyis nem egyéb, mint azon értékek biológiai alapja, melyeket civilizált emberként dédelgetünk. „Csaknem mindaz, ami az életet jelentőségtejesebbé teszi számunkra, mint az állatok számára, összekapcsolódik azzal, amit birtokolunk – a tulajdonnal, kezdve az ételtől, melyeken az állatokkal osztozunk, egészen az emberi képzelőerő legkifinomultabb alkotásáig.”

Érdemes megjegyezni, hogy More ezeket a szavakat John D. Rockefeller bírálataként írta le; de apróját *nem* a coloradói úgynevezett Ludlow-mészárlásban játszott szerepe adta, amikor is munkásokat gyilkoltak meg a Rockefeller tulajdonában lévő bányatelepen, mivel nem akartak szétszéledni a rendőrök felosztására; nem ez volt tehát a bíráló oka. More kijelentését, miszerint a tulajdon fontosabb az életnél, az váltotta ki, hogy szenteskedőnek, körülmenyesnek és tétovának érezte Rockefeller *men-tegetőzését* a magántulajdona védelmére tett intézkedéseiről.

„A tulajdon kárhoztatása és az állam – mely egyébként csakis a tulajdon konzerválására szolgál – állítólagos javának a tulajdon elvével való szembeállítás az, amiből az összes többi rettenetesség fakadt, amely tönkretette Franciaországot, s közvetlen veszélyt jelent egész Európára.” – írta Burke egyik levelében 1793-ban.

A *Törpengésekben* és csaknem minden más munkában, amit Burke a francia forradalomról és az általa kiváltott európai válságról írt, a jakobinusoknak a magántulajdon ellen intézett támadását, annak eltörlését, nemzeti kisajátítását és szigorú szabályozását ugyanolyan bűnnek tekintette, mint azt, amit a kereszténységgel, a monarchiával vagy az arisztokráciával szemben követtek el. Mi sem világíthatná meg jobban a konzervatív szellem középkori-realista összetevőjét, mint az, ahogy Burke védelmébe veszi a *testületi* tulajdon formáját az *ancien régime* idején: a nagy félnyilvános egyházi és polgári alapítványok szerződés és történeti hagyomány szerinti tulajdonát, beleértve az apátságokat, egyetemeket és a jótekonysági intézményeket. A jakobinus vezetők a természeti jogi individualizmus nevében semmisnek nyilvánították a testületi tulajdont, amennyiben a természet-törvény elmélete szerint csak az egyénnek lehetett joga tulajdonra. Burke itt szabadjára engedí szarkazmusát. Amikor VIII. Henrik kirabolta az apátságokat, legalább felállított egy bizottságot, hogy feltárja a szerzetesi vezetés által elkövetett igazi vagy hamis visszaéléseket. Nem tudta és nem is tudhatta, hogy „a despótizmusnak micsoda hatás eszköze található az emberi jogokban, a támadó fegyverek e hatalmas szertárában. (...) Ha a sorshagyta volna őt a mi korunkra, négy szakkifejezés elvégezte volna munkáját, s megkímélte volna minden fáradtságtól; nem lett volna többre szüksége, mint egyetlen rövid varázsigére – *Filozófia, Világosság, Szabadelműség, Emberi Jogok.*”

A magántulajdon konzervatív elmélete erősen emlékeztet a rómaiakra. A tulajdon több, mint az ember külsődleges tartozéka, több, mint az emberi szükségletek élettelen szolgáltója. Ez – sokkal inkább, mint a civilizáció bármely más eleme – az ember ember voltának, a természeti világ fölé emelkedésének feltétele. A rómaiak érvelése szerint csak azután, hogy a távoli múltban az emberi lény egy darab földre azt mondta: „Ez az enyém”, vált lehetővé, hogy nyilvánítsa uralmát a földön és mindazon, ami rajta terem, s ezzel megtegye a civilizáció fejlődésének első lépését. A római jogban, különösen az eredeti táblákon és a köz-társaság törvényeiben a *familia* szó gyöke és lényegi jelentése tulajdon – valódi tulajdon; elsősorban földbirtok, valamint a *patria potestas*, a háztartásra vonatkozó törvények szerinti minden örökölhető tulajdon. A tulajdon sohasem idegeníthető el a család le-

származottaitól, hacsak nem a szenátus határozata alapján, valamilyen súlyos és elévülhetetlen bűn miatt. A köztársaság időtartama alatt a tulajdonhoz való egyéni jog nem annyira eltiltendő volt, inkább egyszerűen ismeretlen, s így elképzelhetetlen is. A tulajdon családi ellenőrzése a császárok uralkodásával kezdődő birodalomban kezdte elveszteni jelentőségét a családi örökségre vonatkozó individuális jogok megsemmisítésével.

A tulajdon konzervatív szemlélete s ennek római-feudális összetevője természetesen leginkább az elsőszülöttségi joghoz és a hitbizományhoz kapcsolódó szokásokban és törvényekben mutatja meg a maga lényegét. Mindkettő a tulajdon *családi* jellegének védelmére hivatott, annak megakadályozására, hogy az egyén bizonytalan s vélhetően átmeneti birtokába kerüljön. A családra és a házasságra vonatkozó középkori törvények majd mindegyikének forrása – a nő szüzességének hangsúlyozását és a házasságtörő feleségre kiszabható szörnyű büntetést is beleértve – a tulajdon és a tulajdon legitim átöröklésének csaknem feltétlen tisztelete. Ha meg akarjuk jelölni a modern nyugati történelem kezdetét, erre a hitbizomány és az elsőszülöttségi jog eltörlése éppúgy megfelelne, mint a „Nagy Átalakulás” bár, mely más okozója.

Tocqueville olyannyira fontosnak tartotta a családi tulajdon történelemformáló szerepét, hogy az *igazi* amerikai forradalmat nem azokban az eseményekben látta, melyekből a Nagy-Britannia elleni függetlenségi háború története összeállt, hanem az azt csaknem közvetlenül követő gyökeres változásokban, melyeket az új állami törvényszékek eszközöltek a tulajdon természetében. Azok az államok, amelyekben az angol gyakorlati örökség részeként a primogenitúra és a hitbizomány még létezett a köztársaság megszületésekor, kivétel nélkül azon voltak, hogy eltorlíják ezeket az ősi intézményeket. Tocqueville úgy vélte, hogy az elsőszülöttségi jog és a hitbizomány felszámolásának, s a „javak egyenlő elosztásával” történő helyettesítésének csak egyetlen következménye lehet: „széttöri a családi szellem és a föld megőrzése között korábban fennálló bensőséges viszonyt; a föld többé már nem jelképezi a családot”. Jórészt ebből a szétaprózódásból, a családi tulajdon-egység ezen szétzúzásából fakad Tocqueville szerint az *égoïsme* és *individualisme*, amit oly jellemzőnek talált Amerikára. „Ott, ahol a családi szellem megszűnik, az egyéni egoiz-

mus a maga valóságos hajlamainak megfelelően fog cselekedni. Mivel a család már csak valami megfoghatatlan, meghatározatlan, bizonytalan dologként él tudatában, az egyén pusztán a jelen kényelmére összpontosítja figyelmét: a következő generáció elindítására törekszik, semmi egyébre.” Mint *Az amerikai demokrácia* esetében oly sokszor megfigyelhetők, Tocqueville ezúttal sem annyira Amerikához intézi szavait, hanem a többi franciához, ez azonban a lényegen mit sem változtat.

Hozzátehetjük még ehhez azt, hogy Tocqueville az 1848-as forradalom alatti francia törvényhozásban szerzett élményeinek felidézésekor, a *Récollections*-ban törlömtszett konzervatívnak mutatkozik. Törvényhozóként rendszeresen a vagyonos osztállyal szavazott; a *laissez-faire* elszánt híve volt, aki a „kereskedelem törvényeit” „isteni törvényeknek” tekintette; nem barátját, John Stuart Millt, hanem az idősebb Nassau-t tartotta közigazdász példaképének; megvetette a „megtévesztett” népet, mely azt gondolja, hogy a kormányzat enyhíteni képes a Gondviselés okozta nyomorúságot; bírálta Lamartine-t, a kormány fejét, mivel nem oszlatta szét fegyveres erővel a törvényhozás épületét körbeölgó munkanélküliek tömegét; végezetül pedig nagy csodálója volt Edmund Burke-nek.

Nem is csoda, hiszen Burke szintén a *laissez-faire* egyik apostola volt. A *Töprengések a francia forradalomról* utolsó részét csaknem teljes egészében a kormányzat jakobinus filozófiájának számlájára írható bűnök teszik ki – azon filozófia bűnei, melynek újabb és újabb tervei közvetlen hatást gyakoroltak a kormányzati hatalomra és az állami jövedelmekre, valamint a néptársadalmi és morális állapotára. A *Thoughts and Details on Scarcity*-ben, melyet korábban a szigorú lokalizmus és decentralizáció filozófiájának példájaként említettünk, Burke ugyanezt javasolja, amikor azt a kérdést veszi szemügyre, milyen szerepet játsszon a kormányzat élűnség idején vagy az emberek életét másképpen érintő válságos helyzetben. „Az, hogy gondoskodjon róluuk szorultságunkban, nem áll a kormányzat hatalmában. Hiú elbizakodottság volna az államférfiak részéről azt képzelni, hogy ezt megteheti. A nép tartja fenn őket, nem azok a nép. A kormányzatnak hatalmában áll a bajok nagy részének megelőzése; de nagyon kevés jócselekedetre képes ebben, s *talán minden egyéb dologban is.*” (Az én kiemlésem – R. N.) De mi

van akkor, teszi fel a kérdést Burke, „ha a munkás bére messze elmarad attól, ami megélhetéséhez szükséges, s az idők oly balsorssal terhesek, hogy valóságos éhínség fenyeget?” Burke hajtathatatlannul következetes marad. „Véleményem erről a következő. Ha valakinek a kereskedelem törvényszerűségei és az igazságosság elvei nem biztosítják a megélhetését, úgy kilép e térből, s a könnyörületesség igazságszolgáltatására bízta magát. E tartományban az előjárónak semmi keresnivalója; beavatkozása sérti a tulajdont, amelynek éppen a védelmezésére hivatott. Semmi kétség, a szegények megsegítése minden keresztyén kibívót nem ismerő kötelessége, tartozásainak visszafizetése után mindjárt az első, éppoly parancsoló, és természeténél fogva véghetetlenül örömtelibb számunkra, mint amaz...”

A jótékonykodás tehát Burke szerint az egyház kötelessége, továbbá a családé és a falu vagy szomszédságé, de nem a kormányé. „Noha a városok és községek népének siránkozása (a sokaságuktól és keveredésüktől való félelem hatása alatt) sajnos a legtöbb figyelemben részesített, ebben a kérdésben igazából a legkevesebb súllyal esik latba; a polgárok ugyanis tökéletes tudatlanságban leledznek táplálásuk eszközeit illetően, s alig valamivel vagy éppen semmivel sem járulnak hozzá... saját maguk fenntartásához.”

Akárhogy is próbálkozunk, vajmi keveset vagy éppen semmit sem tudunk felhozni – az ügyes pártpolitikai manőverezést leszámítva –, ami elhomályosítaná Burke-öt, amikor Disraelit vesszük szemügyre. Az, hogy választók tömegeit akarta megnyerni a Konzervatív Pártnak, s hogy ez végül sikerült is neki, önmagában semmit sem mond a jótékonyosságra vagy a jólétre vonatkozó elgondolásairól. Sokkalta jobban érdekelte az, hogy ezt a szavazóbázist a korona, az arisztokrácia és az egyház megerősítésére használja, mint a nélkülözők és szenvedők életkörülményeinek bármiféle közvetlen javítása. Pártjának 1867-ben sikerült tömegbázist teremtenie, s amikor miniszterelnöki hivatalba lépését követően 1874-ben reformtörvényeket vezetett be, ezek aligha a nép jólétét szolgálták. Többségük az egészségügyet érintette, s maga Disraeli a „reformtörvényeket” szarkasztikusan és ömironikusan így jellemezte: *Sanitas sanitatum; omnia sanitas*. A törvények közegészségügyi rendelkezések mellett néhány ügyes áttrendezést hajtottak végre a szavazóközetekben, továbbá szabályozták a munkáltatók és a munkások szerződéses viszonyát.

Disraeli legújabb és legjobb életrajzírója, Robert Blake írja: „Korának bármely más politikushoz hasonlóan vitorláit Disraelinek is »liberális« szélirányba kellett állítania. (...) A konzervatív vezetőik közül sokan üdvözölték elveit, többnyire azonban Peel gyakorlatát követték; így tett maga Disraeli is.” Blake így folytatja: „Talán szerencsétlen vagy megfontolatlan dolog volt bármiféle tory »flozófiával« előállnia... Ez ugyanis lehetőséget adott ellenségeinek arra, hogy rámutassanak: hatalomra kerülve igen keveset tett ennek gyakorlati megvalósításáért...”

Az a mai vélemény, miszerint Disraeli szíve szerint tory szocialista volt, úgy tűnik, azon a rövid, csak felerészben érdeken alapuló kapcsolatra épül, mely az 1840-es években Lord Mannershez és George Smythe-hoz fűzte, e két fiatal – Eton és Cambridge padjaiból éppen csak kikerült, alsóházi hírnévre szomjazó – toryhoz, akik megalapították az Ifjú Anglia csoportot. Ez a szerény mozgalom az utilitaristák és a gyártulajdonosok angliai befolyásának csökkentését tűzte ki céljául. A Konzervatív Párt történetét feldolgozó művében írja Robert Blake: „Ez a lehetőség különösen az idealisták, romantikusok és eszkepisták számára tűnt vonzó-nak, akik valamennyien egy jórészt képzeletbeli, preindusztriális aranykorba vágytak vissza.” Az Ifjú Anglia nem volt hosszú életű. Még alapítója, Manners is drasztikusan megváltoztatva nézeteit. Először azt javasolta, hogy Manchester tegye magáévá a szerzetesi életformát. Lancashire-i látogatása után azonban úgy vélte, hogy a gyárak tulajdonosi köteléke nem egyéb, mint a feudalizmus új és ígéretes formája. „Sohasem létezett még olyan maradtalan feudális rendszer – írta –, mint a gyárakban; lélek és test egyetlen ember szolgálatában áll vagy állhat, és ez véleményem szerint egyáltalán nem rossz társadalmi állapot.” Ezzel együtt az Ifjú Anglia mozgalom is lezárult, noha a század végén Randolph Churchill – Winston apja – vezetésével újjáélesztette a tory politikuskok kis csoportja, akiket fellelkesített egy „Negyedik Párt” elképzelése. Blake megadja nekik a kellő végtisztességet: „Sem az Ifjú Anglia, sem a Negyedik Párt nem tudott felmutatni semmilyen számottevő eredményt, ám azok a gyógyíthatatlan romantikusok mindig is emlékezni fognak rájuk, akik számára a politizálás többet jelent egy unalmas foglalkozásnál.”

Ha a tory színezetű jóléti politikát kutatjuk, akkor sem járunk jobban, ha John Henry Newmanhez fordulunk. Egyetlen szoci-

álpolitikai írása, a *Who's To Blame?* (Kié a felelősség?), 1855-ben jelent meg, s azzal a válsággal foglalkozott, melyet a krími háború katasztrófája hozott Angliára. Található benne néhány élesen látó megállapítás arról, hogy az a nép, mely a közelmúltban túlságosan is megismerte a kormányzatból való „részesedést”, és nem eléggé ismerte meg annak gondolkodó tekintélyét, vészhelyzet idején természetes fogékonyságot mutat a pánikra. Newman nagyszerű műve mindennekeelőtt az angol alkotmány hathatós védelmezése, s ez a védelem sok tekintetben annak a Burke-nek a filozófiájára támaszkodik, akit Disraelihez hasonlóan Newman is nagyra tartott. De igencsak meg kell erőltetnie magát annak, aki olyan jóléti kormányzati politikára utaló mozzanatot után kutat benne, mely elér Burke javaslataitól. Newman ugyanazzal a tisztelettel tekint a tulajdonra és az arisztokráciára, mint Burke és Disraeli. Nem voltak igénye a reformok, s az 1832-es reformtörvényt ellenezve Wellington kérdését idézte: „Hogyan maradhat fenn a királyi kormányzat?”

Bismarckot gyakran állítják be úgy, mint „a modern jóléti állam atyját”, de akárcsak Disraeli esetében, erre is nehéz bizonyítékot találni. Munkanélküliség- és betegségbiztosítási törvényeit csak azért szorgalmazta, hogy megzavarja és meggyengítse a veszedelmes, Bebel vezette szocialistákat – ami sikerült is neki. De Bismarck, a konzervatív porosz junker ezen mintapéldánya olyannyira kevésre tartotta törvényeit, hogy terjedelmes visszaemlékezéseiben egyetlenegyszer sem tesz rólok említést. Ezeknek a törvényeknek annyi köze van Bismarck filozófiájához, mint Churchill 1909-es kalandjához – amikor is kilépett a pártból és Lloyd George szinte forradalmi költségvetését támogatta – azokhoz az elvekhez, melyekhez egész életében ragaszkodott. 1909-ben Churchill valóban csatlakozott azokhoz, akik a lordok házának gyengítésére törekedtek, sőt az akkoriban a ház előtt levő antialkoholista rendszabályokat is támogatta. De bármilyen okok vezették is erre, igencsak konzervatív kormányzati ideológiájának lényeges és tartós megváltozása nem sorolható közéjük. Valahogy elviselte Sztálin és a Szovjetunió közeldését – vagy inkább saját közeldését hozzájuk – a II. világháború idején. De a háború, akárcsak a szocialista Attlee-vel és Bevin-nel kötött háborús bajtársasság időszak, épp csak véget ért, amikor egyik első újraválasztási kampánybeszédében kijelen-

tette: „Nem lehet kétség afelől, hogy a szocializmus elválasztataatlanul összefonódott a totalitarizmussal és az állam gyázos bálványozásával.” Amihez hozzátette, hogy meggyőződése szerint egy szocialista kormány Angliában hamarosan „Gestapo-szerű” titkosrendőrség felállítását hozná magával. Ez volt az igazi Churchill, a burke-iánus Churchill, az a Churchill, aki végtelen tiszteletet érzett a földbirtok, az arisztokrácia, a monarchia és a birodalom iránt.

Mindazzal, amit a konzervativizmusról és a tulajdonról – meg a társadalmi jólétről – írtam, nem azt akartam sugallni, hogy a konzervatívok szükségszerűen különböznek a nélkülözők és a szerecsélenek helyzete iránt. Gondolattmenetük könnyen összehozható: léteznek csoportok, először is a család, aztán a szomszédság és az egyház, amelyek épp az effajta segítségnyújtásra hivatottak, mégpedig segélyek, nem pedig egy bürokrácia szélsőes jótekonkodásának formájában. Ezek a csoportok természetük szerint közvetítő szerepet játszanak; közelebb állnak az egyénekhez és közösségi erejüknel fogva természetesen szövetesek. A kormányzat rendeltetése mindennekeelőtt az, hogy biztosítsa azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik e csoportok megerősödését, mivel a történeti fejlődés évszázadainak köszönhetően ezek a legalkalmasabbak az egyén problémái túlnyomó részének kezelésére. Ha azonban e csoportokat megkezelve közvetlenül az egyének osztályait célozzuk meg a segélyekkel – mondják a konzervatívok –, ez diszkriminatív és hatástalan lesz, egyszersmind kíméletlenül aláássa e csoportok fontosságát. A társadalmi evolúcióban is könnyen fellelhető diszfunkcionalitás és sorvadás. Lamennais pontosan fogalmazott: a centralizáció gutaütést von maga után a központban és vérszegénységet a periferián. A konzervatív álláspont, különösen a jóléti kérdésekben, történetileg mindig is ez volt, s *mutatis mutandis* ez is marad.

„Az embercsoportok és a földterületek közötti kapcsolatok alkotják a politikai történelem tartalmának lényegét” – írta Naamier. Még ha a föld nem is elengedhetetlen, akkor is valószínűleg inkább *kemény* tulajdonra, valami kézzelfogható, látható, lényegében elrejtethetlen *dologra* kell gondolnunk, kezdve magával a termőfölddel, nem pedig a tulajdon „puha” formáira,

mint amilyenek a bankjegyek, kötvények, adóslevelek és hitelek. A XIX. század folyamán az Atlanti-óceán mindkét partján születő konzervatív írásokban a tulajdon, akárcsak a tulajdon és az emberi közösség kapcsolata erősen feudális jellegűt. A regényeikhez 1870-ben írott előszavában Disraeli így fogalmazott: „Lehet, hogy a feudális szisztéma felett eljárt az idő, alapelve azonban – mely szerint a földtulajdon joga szolgálatokhoz kötődik – a jó kormányzat lényege.” A jótékonyág és a segélyek forrása nem az állami alanyiságra kell legyen, hanem az a tulajdonban gyökerező kötelék és láncolat, mely az embereket összekapcsolja. Ezen elv többé-kevésbé demokratizált változata mind a mai napig a konzervativizmus lényegi eleme a nyugati társadalomban.

Az emberek kölcsönös függőségének ezen feudális szemlélete nagy mértékben arra a fajta kemény tulajdonra épült és épül ma is, melyet a föld testesít meg. Burke tudta ezt, és ez magyarázza ékesszóló haragját, melynek a francia „pénzérdekeltség” manőverei, valamint a jakobinusoknak a család, a társadalmi rang és a tulajdon ellen hozott törvényei és határozatai kapcsán adott hangot. Úgy vélte, e két erő között kapcsolat van. „Abban a valószínűságot, bár nem mindig érzékelt hadiállapotban, mely az ősi nemesi földérdekeltség és az új pénzérdekeltség között fennállott, a legnagyobb, mivel a legjobban felhasználható erő az utóbbi kezében volt. A pénzérdekeltség természeténél fogva jóval inkább kész a kalandra: birtokosai pedig hajlamosabbak bármilyen új vállalkozásba fogni. (...) Ezért ez a vagyonnak az a fajtája, amelyre a változás minden híve támaszkodik.”

Tocqueville ugyanolyan ellenségesen tekintett a cseppfolyós, mozgékony pénztulajdonra, mint Burke; ám ahelyett, hogy közvetlenül támadt volna rá, meglepődött azzal, hogy „az egyik legfőbb bizonytalansági tényezőnek” tekintette, „mely a középosztály törekvéseinek szűkségeképpeni kísérfője”. Amerikában szinte elképzelhetetlen egy igazi földbirtokos osztály, mivel a „spekuláció láza” még azokban is megvan, akár gazdagok, akár szegények, akik a földdel foglalkoznak. A demokráciákban az emberek a földet nem egy életmód alapjának tekintik, hanem vagyontárgynak, melynek emelkedik és esik a forgalmi értéke. Tocqueville és a konzervatívok többsége úgy vélte, hogy a földbirtok jogosságát történetileg az adja, hogy mint a vagyon egyik

formája, elválaszthatatlan a komoly társadalmi és gazdasági kötelezettségektől (bármilyen vonakodva is teljesítették ezeket néha). Vagyis a föld mint a társadalom gazdasági alapja szolgál sokaságát igényli, akik megművelik és gondozzák. A földbirtok tehát ily módon munkalehetőséget jelentett az emberek számára. Ez azonban korántsem volt így a vagyon puhább formái, például a részvények és bankjegyek esetében. Lecky a *Democracy and Liberty*-ben (Demokrácia és szabadság) mutatott rá arra a sajnálatos átváltozásra, melynek során a földbirtokok az üzletre és a pénzgazdálkodásra épülő új gazdasági rendszerben egyszerűen olyan területté válnak, ahol tulajdonosaik jól érzik magukat. „El fognak szaporodni az olyan vidéki birtokok, melyeket – elszakítva a környező földektől és a gazdára háruló kötelezettségektől – pusztán kedvtelésből vesznek meg.”

A tulajdon két fajtája – a föld- és a pénz-, a kemény és a puha tulajdon – közötti harc az amerikai történelem egyik heroikus fejezete. Nyugaton a földfoglaló és a telepes épp olyan eltökélten szállhatott szembe a kormányval és a pénzügyi spekulánssal, mint a nagy marhacsoordák tulajdonosa. Ha a földhöz, bármilyen fajtájú vagy nagyságú területülethez kapcsolódó szenvedély Amerikában nem is öltött európai és ázsiai méreteket, mégis olyan elemét képezi az amerikai életnek, mely nem hagyható figyelmen kívül. Bármily öntudatlan volt is a földbe és a többi kemény tulajdonba vetett bizalom azokban, akik küzdöttek értük, e küzdelemben bizonyos bölcsesség mutatkozott meg. Ahogy azt Burke és más konzervatívok felismerték, sokkal könnyebb a rendértékét belenevelni az egyes állampolgárba és elősegíteni a szabadság valódi értékének tudatosítását, ha áthatja az az érzés, hogy van valamilyen „érdekeltsége a társadalomban”. És ez az „érdekeltség” sohasem hat kényszerítőbb erővel tudatunkra, mint amikor a föld testesíti meg vagy ennek híján a kemény tulajdon. A középkori földbirtokos nemeseitől és parasztjaitól korunk tulajdonosáig és háziuráig az emberek ritkán adták fel a társadalomban való érdekeltség elvét.

Ennek az igazságnak a világos felismerése vezette a konzervatív Joseph Schumpetert, amikor a *Capitalism, Socialism and Democracy*-ben arra figyelmeztetett, hogy a szocializmus előrehaladásának és általában a szociáldemokráciának a dolgát megkönnyítették azok a tulajdoni kikezdő erők, melyek nagy befo-

lyásra tettek szert a kapitalista társadalomban. „A tulajdon eszméjének élettereje jelentős mértékben csökkent azzal, hogy a tőkés fejlődés során a gyárakban bevezették a gépek és gyárépületek részvénypaketjét.” A tulajdon eszméje és a benne való hit olyannyira meg fog gyengülni – fűzte tovább gondolatmenetét –, hogy eltűnik védelmezésének vágya is, és vele együtt a többi egyéni szabadság megvédelmezésének akarata. Ha a jelenlegi erők továbbra is folytatják a tulajdon iránti érzék gyengítését, ha a szocializmusra való áttérés megtörténik – vonta le a következtetést Schumpeter –, „az emberek egyáltalán nem is tudnak majd létezéséről”.

A tulajdon modern kori konzervatív filozófiájának másik aspektusát a kapitalizmus, valamint az iparosodás, a kereskedelem és a technika visszatérő konzervatív bírálata adja. Mint azt fentebb már hangsúlyoztam, a konzervativizmus csaknem ugyanúgy válasz a XVIII. század végi ipari forradalomra, mint ugyanezen század végének demokratikus forradalmára. Mielőtt Burke megírta volna a *Töprengéseket*, Nyugat-Európában már jelentős táborra volt a tradicionálisizmusnak, mely a gyárakra és a bányákra is kiterjesztette a modernizmus elleni vádjait, gyakran „angol szisztémaként” utalva rájuk. Ezzel alig találkozunk Burke-nél. Olyannyira hasonlított szeretett barátjára, Adam Smith-re, hogy a „kereskedelem törvényeit” épp olyan „öröknek” tartotta, mint az ember bármely más természetétörvényét. Burke, aki a legtöbb dologban oly éleslátónak bizonyult, mit sem érzékelt abból, mennyi ironia rejlik abban, mikor a *Töprengésekben* szentimentálisan említi „a káposztáskertek bérleti jogát”, s azt, hogy a parlament milyen „szertartásos” tisztelettel kezeli e jogot. Ez a testület ugyanis, bekerítési törvények tucatjai, sőt százzal révén módszeresen lerombolta a bérlők jogait a káposztáskertekre, először egy új birtokos-, majd az ipari kapitalista osztály érdekeit tartva szem előtt.

De Burke-öt leszámítva is, a kapitalizmus és általában az új gazdasági rend bírálata gyakran megjelenik a XIX. századi konzervatív írásokban. Coleridge világosan kifejezésre juttatta kétségeit a „kereskedelmet” és az embereknek vagyoni helyzetükkel való személytelen azonosítását illetően. A „klerikusok” fen-sőbbsege melletti érveit jórészt a kereskedelem és az ipar évszázados társadalmi kötelékeket „eltépő, széthasító és megsemmi-

sító” hatására alapozta. Southey 1807-ben kiadott *Letters From England*-je (Levelek Angliából) olyan, mintha egy XIX. század végi szocialista írta volna, felpanaszolva azt a szerencsétlenséget, melyet a gyári szisztéma és a városok e szisztémának köszönhető riasztó túlnépesedése hozott Angliára. Az új városokban Southey a saját szemével láthatta azt a fertőt és nyomort, mely korábban ismeretlen volt a munkásnegyedekben. „Teljesen ismeretlenek lévén számukra a vallás és a morál legközönsége-sebb elvei, olyan züllötté és fesletté váltak, amilyené az ember ilyen körülmények között elkerülhetetlenül válik.” Disraeli az általa nagyra becsült Coleridge-dzsel csaknem teljes összhangban nyilváníttotta ki gyűlöletét a „fonó Jenny-szerű, elgépiesedett nemzet” iránt. A század végén G. B. Shaw joggal mutatott rá, mennyivel kérlelhetősebb volt a kapitalizmus konzervatív kritikája, mint a marxista szocialistáké. Az ok nyilvánvaló. A marxisták mégiscsak elfogadták azt, hogy eljövendő szocializmusuk a kapitalizmus technológiájára épül. A konzervatívok azonban többnyire ezt tekintették az egész rákfénéjének.

Franciaországban a konzervatívok Bonald-lal az élen a kereskedelmet, az ipart és a nagyvárosokat éppoly veszedelmesnek látták a „konsituált” társadalomra nézve, mint a jakobinusok természeti törvényre vonatkozó tanait. Egy érdekes írásban, mely a vidéki és a városi életnek a családra és a szomszédságra gyakorolt hatásait vizsgálta, Bonald a városi életet azért utasította el, mert megnövelte az egyének közti távolságot, meglazította a házassági és a családi kötelékeket, és az egész életet áthatotta a pénz szellemével, míg ugyanez a birtokos-gazdálkodó vidéki társadalomról nem volt elmondható. A tradicionális társadalomban – hangsúlyozta Bonald – magának a munkának a természete követelte meg az erős családi összetartást és az emberek közötti együttműködést. „A városi élet fizikai közelséget, de társadalmi eltávolodást eredményez lakosai körében. A vidéki életben az emberek között fizikailag nagy a távolság, társadalmilag azonban összetartoznak.” A században később egész szociológiai iskola fejlődött ki lényegében ugyanebből a felismerésből kiindulva. A század folyamán pedig Chateaubriand, Balzac, Flaubert, Brunetiére és Bourget – mélységesen konzervatív – műveiben folyamatosan jelen van annak az individualizmusnak, szekularizmusnak és társadalmi dezorganizációnak az erőteljes bírálata,

mellyel a kapitalizmus és a tömegdemokrácia az emberek életét fenyegette.

A római katolikus egyház már az 1820-as években, nagyrészt a briliáns – kezdetben ultramonán katolikus és monarchista – Lamennais jóvoltából rákényszerült a kapitalizmus jelenségével való elkerülhetetlen szemvetésre. Az urbánus-indusztriális életnek természetesen a püspökök és kardinálisok között is akadnak barátai, akik fontosnak tekintették az embermilliók jólétének szempontjából. Ám a katolikus világban az 1820-as évektől napjainkig létezik egy eleven ellenlőszó és szociáldemokrata vonulat, mely a kapitalizmusban ellenséget látott, inkább „elosztáselvű”, nem pedig kapitalista társadalomban gondolkodott, s jelentős hatást gyakorolt Európában az individualista kapitalizmussal szemben álló szakszervezetek és testületi érdekvédelmi csoportok kialakulására. Figyelemre méltó, hogy Charles Maurras, akinek konzervativizmusa szélsőségesen reakciós volt, a kapitalizmust és annak plutokratáit még a századfordulón is ugyanolyan bűnösnek találta a tradicionális társadalom elpusztításában, mint a radikális demokratákat és a szocialistákat.

Nem zárhatjuk azonban le ezt a részt anélkül, hogy újból hangsúlyoznánk: függetlenül a kapitalizmus vagy bármely más, többé-kevésbé konkrét gazdasági alakulat konzervatív megítélésének sokféleségétől, a konzervativizmus filozófiája hajthatatlanul ragaszkodott a tulajdon szentségéhez. Találón írja Russell Kirk, hogy minden valódi konzervatív lelkében él az a „meggyőződés, hogy a tulajdon és a szabadság elválaszthatatlan egymástól, és hogy a gazdaság nivellálása nem gazdasági fejlődés. Válaszd el a tulajdont az egyéni birtoklástól és oda a szabadság.” Irving Babbitt még ennél is tovább ment: „A társadalmi igazságosság valamennyi formája... az elkobzás felé vezet, amennyiben pedig az elkobzás nagy méreteket ölt, aláássza a morális mércéket, s a valódi igazságosság helyébe a ravaszság és az erőszak törvényét állítja.”

Még a mi korunkban, a század és az évezred fogatkozó esztendeiben is, amikor a jóléti állam liberális-szocialista elveit csaknem minden ember bölcsnek tekinti, mikor a hajdan szent tulajdonon gyógyíthatatlan sebeket ejtettek a Burke emlegette „pénzérdekeltség” és „új kufárok”, továbbá az általa „politikus-teológusoknak” és „teológus-politikusoknak” bélyegzett törvény-

hozók és a bürokraták; egy szóval még manapság is a liberális, a szocialista és a konzervatív szellem jellemzésének és elkülönítésének legbiztosabb eszköze a tulajdonról alkotott felfogásukban rejlik. Igazuk volt a rómaiaknak, később pedig a középkor arisztokratáinak és parasztjainak, amikor a tulajdont az embertest kiterjesztésének tekintették, olyan értékesnek, akár végtagjainkat vagy életünket. Richard Weaver szerint, akit gyakran az Egyesült Államokbeli konzervatív gondolkodás jelenkori reneszánszának hajnalcsillagaként emlegetnek, a tulajdon „az utolsó metafizikai jog”. De még Weaver, a liberálisok és a szocialisták szennvedélyes ellenfele számára is nehéz volt a modern korporációk és a magántulajdon új formái által teremtetthelyzet elfogadása. „Azt a helyet keressük – írta –, ahol a logosz sikeresen szállhat szembe a modern barbársággal. Úgy tűnik, hogy a kistulajdon ilyen hadállást kínál, ami természetesen egyben védőállást jelent. De sort kell kerítenünk támadó akciókra is.”

A kemény tulajdon, leginkább a földbirtok emléke és álma, továbbá az olyan tulajdoné, mely nem vált hatalmas és alakítatlan részvénytársasággá, eleven maradt a konzervatív szellemben. A konzervatívok számára ugyanis egy olyan részvénytársaság gondolatával, mint az 1984 előtti AT&T – melynek nagysága a világ számos kormányzatáéval vetekszik, sok száz ezer alkalmazottja van és jó néhány millió részvényese –, éppoly nehéz megbarátkozni, mint a szövetségi államszervezet egészével. Nem meglepő, hogy az Egyesült Államok nyugati felén élő konzervatívok jelentős része az Észak-Keletet és a nagyvállalatok számainak ott levő központjait nem az igazi konzervatívok, hanem a liberálisok fészkeének tekinti. Jól mutatta ezt 1964-ben Nelson Rockefeller és Barry Goldwater versengése a republikánus párti elnökjelölésért.

* Az Amerikai Telefon és Távközlési Társaság a világ legnagyobb vállalata volt, mielőtt az 1982-es törzsellenes törvény értelmében 22 helyi társaságot leválasztottak róla. (K. L.)

A főbb politikai ideológiák közül egyedül a konzervativizmus az, amelyben hangsúlyos helyet kap az egyház és a zsidó-keresztény erkölcs. A francia jakobinusok egyházra mért csapásai a korai konzervatívok mindegyikét felkavarták, és senkit sem mélyebben, mint Burke-öt. Erre, s ezzel összefüggésben az egyháznak egy jó társadalomban játszott létfontosságú szerepére vonatkozó megjegyzései több oldalt töltenek meg a *Töprengésekben*, mint bármely más téma, talán a tulajdon létszámíva. Hasonlóképpen nagy teret szentel az államegyházi rendszer problémájának. Burke számára az államvallást természetesen az anglikán hit jelentette, noha anyja hithű római katolikus volt, s ő maga is figyelmeztet a római katolikusok helyzetének alakulását Nagy-Britanniában. Donald, de Maistre és Chateaubriand a római katolikus vallást tekintette a törvényes egyházrend alapjának. De felekezettől függetlenül valamennyi konzervatív – Hegelt, Hallert és Coleridge-ot beleértve – a vallást tartotta az állam és társadalom alappilléreként.

A politikai konzervativizmus kapcsán itt egyedül a vallás intézményes oldalára kell gondolnunk. Abszurd volna az a feltételezés, hogy a XIX. századi konzervatívokat mélyebb vallásos hit jellemezte, mint a liberálisokat. A kereszténységről a korszak egyetlen jelentős konzervatív alakja sem írt olyan szenvedélyességgel és elkötelezettséggel, mint a liberális, jakobinuspárti, zseniális tudós, Joseph Priestley. És korántsem állt társalanelvű a tudósok – gondoljunk Faraday-re és Maxwellre –, a magukat politikai liberálisnak vallók, vagy azok között, akik – mint a wesleyánusok – végső soron liberális és szociáldemokrata célok mellett kötelezték el magukat.

Priestley kereszténysége fundamentalista, millenáris várakozásokkal teli kereszténység volt, olyan kálvinista erények erős hangsúlyozásával, mint a belső kegyelem, valamint az Isten szó szerinti ígéjének tekintett Biblia ismerete és tisztelete. A politikai konzervativizmus alapító atyáinál – Angliában Burke, Coleridge, Southey, Disraeli és Newman, illetve Franciaországban Donald, de Maistre és Chateaubriand esetében – kétségkívül más a helyzet. A vallás számukra elsősorban a közügyek közé tartozó és intézményes dolgot jelentett, melynek hűséggel és a formák tisz-

teletével tartozunk, az állam és a társadalom hasznos oszlopát, s nem mély és átfogó hitrendszer, a legkevésbé pedig totális életmódot. Burke úgy vélte, hogy ez utóbbi fajta vallásosság a nonkonformistákat jellemzi – és ezt leveleiben többször is kifejtette. Az államegyházi rendszerbe vetett hitének köszönhetően Burke kifejezett gyanakvással tekintett a nonkonformisták vallásos buzgóságára. Ezek természetesen az egyházrend halál-ellenességei voltak, és egyáltalán nem riadtak vissza az anglikánok elleni erőszakról. Burke éppen erről írta egyik legbeszédebb levelét barátjának, John Erskine-nek. Dr. Erskine számos skót nonkonformista prédikáció szövegét küldte el Burke-nek, azt igazolandó, hogy ezek a papok az államegyházi rendszer elleni fellépésükben határozottan elutasították az erőszakot. Burke-öt azonban nyilvánvalóan nem sikerült meggyőznie. Szavait a mai Amerikában változtatás nélkül átvehetnénk az abortusz szélsőséges ellenzői: „Az, ha valakinek a vallását erkölcselennek, elveit hazugnak nevezünk, lelkiismeretét a gyilkoséhoz hasonlítjuk, jámborságát ellentétessnek mondjuk a társadalmi kapcsolatok alapzatával, *aztán* pedig azt hangoztatjuk, hogy nem bátorítunk semmiféle erőszakra a kérdéses személy ellen, számomra inkább újabb sértésnek és gúnnyolódásnak hat, mintsem azon méltánytalanság ellensúlyozásának, melyet jellemzésünkkel követünk el felebarátunk ellen.”

Burke bátran kiállt amellett, hogy a nonkonformisták kapják meg az összes polgári jogot, mégis könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy a köz számára inkább csak afféle kényelmetlenségnek tekintette őket, mivel vallási buzgóságuk minduntalan a közrend felbomlásával fenyegetett, és gyűlöletkel telt azokkal szemben, akiknek hite eltért az övékéétől. Burke csodálatra méltóan mentes volt a vallási előítéllettől. A nonkonformistákról a következőket írta: „Toleranciáról vallott nézetemben jóval messzebb megyek, mint ők. Én teljes polgári védelmet biztosítanék; az immunitást is beleértve, a zsidók, a mohamedánok, sőt a pogányok nyilvános vallási szertartásai, valamint az iskolákban és templomokban folytatott tanító tevékenységük számára, kiváltképp akkor, ha ezen előnyök valamelyikére már szert tettek a hosszú és preskriptív szokás során, mely e jogok gyakorlása tekintetében éppoly szent, mint bármely más tekin-

Lord Hastings az indiai emberek és szokásaik megsértésével vádolva, Burke az indiai muzulmán és hindu előírásokat morális és humanus tekintetben egyenlőnek nyilvánította a kereszténység előírásaival. Egy ízben, amikor a Londonba látogató indiaiak egy csoportjától az anglikánok és a nonkonformisták egyaránt megtagadták, hogy átmenetileg templomukat igénybe vegyék vallási szertartásukhoz, Burke saját házát ajánlotta fel erre a célra.

Aligha az itt a kérdés, hogy ezt közömbösségnek vagy toleranciának nevezzük. Könnyen lehetséges, hogy Burke, Disraeli és az anglikán egyház számos más tagja, mint valaki megjegyezte, egyszerűen botlulónak mutatkozott, amikor a személyes hit kérdései kerültek elő. De lehetséges az is, hogy mindegyikük mélyen és tántoríthatatlanul hitt Istenben. Nem tudjuk. Burke egy másik levelében ezt írta: „Mindaddig nem vágyom arra a dicsőségre, mely bármely nemzeti egyház jeles hívének kijár, míg nem bizonyosodom meg arról, hogy elveim vagy életem tiszteletet keltenek iránta.”

A vallásos hitnek vagy hiányának azonban semmi köze ahhoz az állásponthoz, melyet az egyházi rend kérdésében a legtöbb angol és néhány amerikai konzervatív kialakított. Ez az álláspont elválaszthatatlan volt az egyházi rend intézményes, polgári aspektusától, és meglepően sok esetben ma is az. Az államegyház két fontos szerepet töltött be. Egyrészt egyfajta szentséggel ruházta fel a kormányzat lényegi funkcióit, valamint a politikai és társadalmi kötelek egész rendszerét. Emlékeztünkbe idézhetjük itt azt, hogy *A társadalmi szerződés*ben még Rousseau, hejtük itt azt, hogy a többi kinyilatkoztatott vallás ősellensége is a kereszténység és a többi kinyilatkoztatott vallás ősellensége is olyan „polgári vallásról” beszél, mely az állampolgári életet ünnepli. A forradalom csúcspontján pedig a jakobinusok készségesen magukévá tették ezt is, Rousseau számos más tanításával együtt. Másrészt pedig egy bevett, vagyis kiemelkedő szerepet játszó és szükségképpen erős egyház az államhatalom és a „hatalmi önkény” kontrolljaként működik.

Burke így ír: „Az állam megszentelése az államegyházi rend által azért is szükséges, hogy a szabad polgárokból egészséges áhitat ébredjen; mivel szabadságuk biztosítása érdekében szükséges, hogy bizonyos részt élvezenek a hatalomból. Éppen ezért az állammal és vele szembeni kötelességeinkkel összefonódott

vallásra még nagyobb szükségünk van, mint az olyan társadalmakban, amelyekben az embereket alávetettségük körülményei egyéni érzéseikre... korlátozzák.”

Nem sokkal e passzus előtt van egy másik, amely még világosabban mutatja Burke egyházról és államról alkotott nézeteinek pluralista, lényegében egyensúlyozó jellegét: „Feltett szándékunk, hogy megtartsuk a fennálló egyházat, a fennálló monarchiát, a fennálló arisztokráciát s a fennálló demokráciát, mindet olyan, s nem nagyobb mértékben, ahogyan jelenleg van.”

Az egyház tehát ugyanolyan módon áll fenn, ahogy a kormányzat, a társadalmi rend és a nép fennáll. Az egyik szükségképpen a másikat korlátozza, az egyik ugyanolyan mértékben, mint a másik. Az amerikai kolóniákról mondott beszédeitől kezdve számos jele van annak, hogy Burke felismerte, milyen könnyen csúszhat át a kormányzat az önkényeskedésbe. Egy nevezetes passzusban Burke kifejezésre juttatta, hogy az arisztokrácia – melyet mindenképpen a whig párt, jó esetben pedig az egész társadalom alapjának tekintett – bensőleg épp annyira hajlamos a rosszra, mint a jóra, s csak meggyökeresedett tradíciója és tartása révén válhat a köz javára. A demokráciáról Burke hasonlóképpen, az egyház és más intézmények által rárótt szükséges korlátozást szem előtt tartva alkotott véleményyt.

Az egyházi rend lényegében ugyanezen szemlélete határozta meg a francia, svájci és német konzervatívokat is. A *Théorie de pouvoir*-ban Bonald igazából azt tűzte ki célul, hogy helyreállítsa a katolikus egyház autonómiáját és belső tekintélyét, melylyel a forradalom előtt rendelkezett, s amit Napóleon csak részben adott vissza a Konkordátumban. A politikai filozófus s egyúttal római katolikus Bonald az, aki a „legitim” társadalmat három szférára – kormányzatra, egyházra, családra – osztja fel, melyek mindegyike szükségképpen szuverén a maga területén. Bonald – s ugyanez érvényes de Maistre és Chateaubriand esetében is – szinte semmit sem mond a katolikus hitről vagy dogmáról, annál többet a katolikus egyháznak kijáró autonómia jogáról az államban. Lamennais a kereszténységbe vetett ifjú hitében, s néhány évig prelátsként, jóval misztikusabb nézőpontból tekintett az egyén és az egyház viszonyára. Klasszikus műve azonban, az *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (Tanulmány a vallási közömbösségről), mely 1817-ben jelent

meg, miközben teljes erővel a katolikus érdekek előmozdításán munkálkodott, túlnyomórészt az intézményes és történeti vonatkozásokkal foglalkozik. Léteznie kell egy ultramontan egyháznak, egy szervezett és maradéktalanul elismert egyháznak, más különben Európa a hitetlenség szakadékába zuhan, s ettől csak a világi rajongás ilyen vagy olyan, időszakonként visszatérő fellobbanásai „mentik meg”.

A vallás konzervatív támogatása nagy mértékben arra a meg-alapozott vélekedésre épült, hogy ha az emberek egyszer elszakadnak valamelyik nagy felekezettől, az nagy valószínűséggel zavarodottságot és elbizonytalanodást von maga után. A vallás – írta Burke egyik levelében fiának – „az ember által emelt erőd egy máskülönbén érthetetlen s ellenséges világban”. Tocqueville, akinek római katolikus hite erős volt ugyan, noha csak halálos ágyán adott neki nyilvános kifejezést, nagyszerűen jellemezte a vallás értékét a kormányzat, a társadalom és a szabadság számára: „Ha már nemcsak a politika, hanem a vallás viszonylatában is megszűnik a tekintély, az emberek hamarosan megriadnak a korlátok nélküli függetlenségtől. Nyugtalanítja, fásztadnak a dolgok örökös mozgása és változása. (...) Részemről kétem, hogy az ember valaha is képes egyszerre elviselni a teljes vallási függetlenséget és a korlátlan politikai szabadságot; hajlamos vagyok azt gondolni, hogy ha nincs hite, akkor szolgálnia kell, és ha szabad, akkor himnie.”

Tocqueville szavai a lehető leteljesebb összhangban vannak a konzervatívok többségének nézeteivel. Disraeli zsidó származású volt, miután azonban rabbijával összetűzésbe került, apjával együtt áttért az anglikán hitre, s örökre szakított a formális judaizmus-sal. Tudjuk, hogy Disraeli rendszeresen eljárt az anglikán istentiszteletekre, hogy áldozzék, de az is közzismert, hogy nemcsak hogy nem titkolta zsidó származását, hanem büszke volt rá, és egész életében hangoztatta a „zsidó faj” nagyságát és a zsidó evangélium bölcsességét és igazságát. Ám ami valódi hitbeli elkötelezettséget illeti, mint életrajzírója, Robert Blake írja, „furcsamód bizonytalan” volt. „Kereszténysége nem illik bele semmilyen közönséges kategóriába. (...) Valószínűleg reménytelen vállalkozás volna a valóslásra vonatkozó megállapításaiból valamilyen koherens elvrendszert kreálni. Különböző időszakokban más-más dolgokban hitt, és nem tűnt fel neki összeegyeztethetetlenségük.”

Egy gondos elemzés kétségkívül kimutatná, hogy a vérbeli konzervatívok – valamennyien Edmund Burke követői – a közömbösség és a nyílt ellenségesség végletei között helyezhetők el, ami a valláshoz való viszonyukat illeti. Ezek a nézetek, beleértve az agnoszticizmust és az ateizmust, meglepően kevésbé foglalkoztatták a viktoriánusokat. Robert Ingersoll, a rendíthetetlenül konzervatív republikánus, a törvénytörő és a tőzsde oszlopa, harcias ateista volt. H. L. Mencken és Albert Jay Nock, a szocializmus, a szociáldemokrácia és a politikai liberalizmus e két ellenfele, a minivallás és a lehető legkevesebb társadalmi funkciót gyakorló állam lelkes hívei voltak – amit Rooseveltt és a New Deal bírálatával is kinyilvánítottak –, egyszerűen mindkettő szembenálltak a kereszténységgel is. Akárcsak Irving Babbitt és Paul Elmer More, noha ez utóbbi élete vége felé már kevesebb meggyőződéssel. Mégis, mindegyikük egyetértett volna Tocqueville-lal abban, hogy a hit valamilyen védőbástyájára – még ha egy tévesen isteni ihletésűnek tekintett erkölcs mezébe öltözik is – szükségünk van az embereknek, s ez az, ami megóvhajta őket az elidegenedés legrosszabb következményeitől. Bizonyára valamennyi konzervatív helyesléssel fogadta volna Chesterton szavait: „Ha valaki elveszti hitét Istenben, azt nem az a veszély fenyegeti, hogy semmiben sem hisz majd, hanem inkább az, hogy mindben.” Fellesleges emlékeztetni az olvasókat arra, hogy a marxizmus, a freudizmus és a többi zajosan szekuláris hit milyen mértékben vált maga is vallássá a nyugati emberek tömegei számára. Úgy tűnik, a vallás mint *polgári* vallás az, ami a legközelebb áll a konzervatív hit közös lényegéhez, egy olyan vallás, amelyben a transzcendens mag egyszerre ölt polgári és vallási formát, amelyben a legszentebb ünnepek – mint a háladási napja, a karácsony, a húsvét és az újév – egyszerre szolgálnak vallási és polgári célokat. Az az amerikai vallás, mellyel Tocqueville az 1830-as években találkozott, csaknem egyetlen mértékben volt keresztény (pontosabban puritán) és nacionalista. Krisztus, a Megváltó, és Amerika, a Megváltó Népe kiegészítette egymást. Ebben az értelemben tehát Amerikának jóval azután is volt „államvallása”, hogy az amerikai államok elszakadtak a keresztény felekezetektől. A konzervatívok többnyire úgy hitték az Istenben, ahogy a tanult emberek hisznek a gravitációban vagy abban, hogy a föld gömbölyű – szilárdan, de nem rajongóan. A nonkonformisták és

III. A konzervativizmus következményei

a wesleyánusok „buzgóságával” szembeni ellenérzésben, mely a XIX. századi brit anglikánok nagy részét jellemezte, csaknem valamennyi konzervatív osztozott. A vallással nincs semmi baj: sőt egyenesen kívánatos, feltéve, ha nem jogosít fel arra, hogy a személyes hitek beleáartsák magukat a nemzet nyilvános életébe. Nem kétséges, hogy nem élt egyetlen olyan burke-i értelemben vett konzervatív sem, aki közömbösen gondolna a mai Erkölcsei Többségre, amely gyakorta gátlástalanul számító módon mossa el a különbséget a ... tolakodó törvényekben és az alkotmány kiegészítéseiben megjelenő – szekuláris és a transzcendentálisan vallásos között. A *The Idea of a Christian Society*-ben (Egy keresztény társadalom eszméje) még T. S. Eliot is, aki az anglikán egyházat – a royalizmussal és a tradicionálizmussal együtt – támogatta, figyelmeztetett az olyan egyházrenddel járó veszélyekre, amely nem a vallás történetének valamely erős és elterjedt áramlatára épül. Nem létezhet, írta Eliot, „nemzeti keresztény társadalom...”, ha azt a privát és független szekták pusztító halmaza alkotja”. Továbbá, „az államnvallást szakadatlanul az erasztiarizmus^{*} fenyegeti..., annak veszélye, hogy a Nemzeti Egyház egyszersmind nacionalista egyházzá válik”.

Korunkban Michael Oakeshott fogalmazta meg nagyszerűen a kormányzati és az egyéni morál kívánatos viszonyára vonatkozó burke-i – s voltaképp mindenféle konzervatív – elgondolást: „A kormányzást ekképpen sajátos és korlátozott tevékenységnek tekintik. (...) Nem konkrét személyekkel foglalkozik, hanem tevékenységekkel; s a tevékenységekkel is csupán annyiban, amennyiben fennáll a lehetősége annak, hogy ütközzenek egymással. Nem foglalkozik az erkölcsi jóval és rosszal, nem arra találták ki, hogy az embereket jobbá, sőt még jobbá tegye; nem »az emberiség természetes romlottságának« felismerése miatt nélkülözhetetlen, hanem pusztán azért, mert az emberek hajlamosak a szélsőségesekre.”

Burke kétségkívül erre gondolt, amikor azt mondta, „a politikanak és a szószéknak semmi köze egymáshoz. A templomban nem lenne helye más hangnak, mint a keresztényi felebarátság gyógyító szózatának.”

^{*} Az erasztiarizmus az állam vallási semlegességét azon meggondolásból ajánlja, hogy a vallási széthúzás egyben polgári egyenlenséghez vezet, s ezért veszélyes az állami stabilitására. (K.L.)

Mindazok, akik valamelyest is jártasak a modern európai gondolkodás történetében, pontosan érzékelik, milyen különbség van közöttük, ahogy a XVIII., illetve ahogy a XIX. században gondolkoztak az emberről és a társadalomról. A XVIII. századi gondolkodás bizonyos elemei természetesen tovább élnek. *Egyén, állam és civilizáció* – e fogalnak fénye a XIX. században sem kopott meg. Az individualizmus csaknem minden politikai vitában jelentékeny hangsúlyt kap, az utilitarizmussal együtt, mely jórészt kiszorította a természetjog elméletét. Annak kiemelkedő fontosságga, amit a franciák *la patrie*-nek – gondoskodó államnak – neveztek, a humanitarizmus, a szocializmus és a szociáldemokrácia áramlatainak kavargása idején éppoly nyilvánvaló, mint korábban. Noha a civilizáció fogalma jócskán veszített erejéből a *társadalom* fogalmának előtérbe kerülésével, a XIX. században is sokat értekeznek a civilizációról, ekkoriban többnyire az antropológusok primitív kultúrájával szembeállítva.

De a két század közötti eltérések sokkal jelentősebbek, mint a hasonlóságok. Először is, a természetjog apparátusának nagy része a múlté, s a XIX. század elejétől kezdve a fogalnak szorosán összefonódó csoportja váltja fel, melynek alapját nem a természeti, hanem a *társadalmi* képezi; vagyis az emberek közötti *valóságos* kapcsolatok és kötelékek összessége, mely a történelmi fejlődés során jött létre, az intézményekben és a szokásokban öltött formát, és első számú céltáblájául szolgált a természetjogi gondolkodóknak, akiket fogva tartott az emberi természet és magatartás természetes atomjainak feltételezése – úgy vélték, hogy ezek az atomok hasonlatosak azokhoz, melyeket a fi-

zikusok fedeztek fel azáltal, hogy egyszerűen figyelmen kívül hagyták az érzelmi világot, és közvetlenül a valóság változatlan elemeihez fordultak.

Láttuk, hogy Burke-nek és a többi korai konzervatívnak a forradalmárok és a *philosophes*-ok ellen felhozott legfőbb vádjai azon alapult, hogy ők maguk egyáltalán nem hitték egy efféle pre-szociális világ létezésében. A konzervatívok a természeti erők és folyamatok világának elképzelését metafizikussága miatt bírálták, s a történeti valóság kárára folytatott képzelgésnek bélyegezték.

Korunkban a nem konzervatív Gunnar Myrdal írt erről talá-lóan: „A konzervatív szárnynak előnyére vált ez a »realizmus«. Gyakorlati tevékenységében tartózkodott attól, hogy egy olyan »természeti rendről« alkosson elméleteket, mely eltér a fennál-lótól; a társadalmat úgy vizsgálta, ahogy elébe került, és ezzel megvetette a modern társadalomtudományok alapját.” Úgy vé-lem, Myrdalnak általában igaza van, de nem szabad megfeled-keznünk a konzervatív *Aufklärung* képviselőit motiváló ténye-zőkről. Nem egyszerűen a tudományos objektivitás szennvedélye fűtötte őket. A társadalomtudományok létrejötte elválaszthatat-lan attól a támadástól, melyet a konzervatívok a – patrióta ér-zelmeik kizárólagos tárgyát képező – konvenciók, szokások, elő-ítéletek és intézmények történetileg kialakult szövedéke nevében indítottak a természetjogi filozófia ellen. A lényeg az, hogy a kon-zervatívok elévülhetetlen érdemeiket szerették, amennyiben *meg-mutatták* a XIX. századi kutatásnak és tudománynak az intéz-mények és fejlődésük világát, pusztán azáltal, hogy kitartóan *magasztalták* azt a természetű törvény és a természetes jogok gyű-löletes, „metafizikai” világával szemben.

A politikai és társadalmi gondolkodás stílusában hirtelen leg-alább akkora változás ment végbe, mint azok a stílusbeli válto-zások, melyeket az irodalom- és művészettörténeteszek tárnak fel, s amelyek alapján a művészetet és az irodalmat különböző kor-szakokra és korokra tagolják. Számonra úgy tűnik, hogy a „klasszikus” és a „romantikus” közötti különbség a művészet-ben nem nagyobb, mint az, ami a XVIII. és a XIX. századi po-litikai gondolkodás között mutatkozik.

Az új stílust csatlakoztatni jelzi nyelvhasználat. Lehetetlen nem észrevenni, milyen népszerűvé vált a „társadalmi” szám-talan szinonimája, származéka és empirikus változata – s nem

sokra rá a „kulturálisé” is, mely a XIX. században a társadalmi-hoz hasonlóan új és átfogó antropológiai hatókörrel rendelkezett. *A társadalmi, hagyomány, szokás, intézmény, nép, közösség, or-ganizmus, szövedék és közösségi* szavak szinte egyik napról a má-sikra olyan tekintélyre és funkcióra tettek szert, mellyel utoljá-ra a nominalizmussal szembenálló realista gondolkodás közép-kori virágkora idején rendelkeztek. Ekkor vagyunk tanúi a tár-sadalmi antropológia, a szociálpszichológia, a társadalmi geog-ráfia és a gazdaságtan kialakulásának, és persze a szociológiáé-nak, amely elnevezését August Comte-nak köszönheti, aki ez-zel a szóval az általa megálmodott tudományok tudományát kívánta jelölni, a társadalom tudományát, melyet két nagy rész-re, *társadalmi statikára* és *társadalmi dinamikára* osztott. Az sem kerülheti el figyelmünket, hogy a XIX. századi gondolko-dásban milyen nagy szerepet játszik a *család, rokonság, paró-kia, falu, társadalmi osztály és kaszt, státus, város, egyház, szek-ta* stb. mint a társadalom nagy valóságának megannyi történeti-leg kialakult molekulája. Ezek, nem pedig a természetjogászok képzetének elvont, atomisztikus individuuumi képezik az igazi embertudomány voltaképpeni tárgyát.

Az individualizmus semmiképpen sem szenvedett vereséget a XIX. században; elegendő bizonyíték rá az utilitarizmus és az ösztönpszichológia jelentősége. Ezzel együtt, a társadalom – s ve-le párhuzamosan – a kultúra eszméje közel került ahhoz, hogy uralkodóvá váljék a század humanista gondolkodásának döntő részében. A természetjogi iskola a társadalmat, számos intézmé-nyével együtt, az egyénből akarta származtatni; azokból a szennvedélyekből és ösztönökből, melyek, véleményük szerint, ezen intézmények létrejöttét elősegítették. Ekkoriban azonban azt találjuk, hogy a társadalmat vagy a kultúrát emlegetik úgy, mint ami döntő módon formálja az egyén magatartását, sőt egész természetét. A természetjog filozófusai az intézményest és a tár-sadalmi előszeretettel szegényítették valamiféle eredeti vagy fel-tételezett szerződéssé. A XIX. század számos jog- és morál-filozófiai iskolájában a hangsúly e szerződés – mindenfajta szer-ződés – társadalmi vagy kulturális alapzatára esett.

A haladás – ami máskor fejlődésnek, evolúciónak vagy növe-kedésnek nevezték – eszméje az érdeklődés ezen megváltozását tükrözte. Azok a szakaszok, melyekre az emberiség múltbéli ha-

ladását az előző századokban osztották, általában szellemi vagy kulturális korszakok voltak. Most társadalmivá lettek – az emberi haladásban a rokonság, a társadalmi osztály, a közösség és más társadalmi struktúrák kapták a központi szerepet. Maga a haladás vagy fejlődés eszméje is változáson ment át. Míg korábban a héroszokra és génuszokra hárult, hogy a fejlődés egyes, elkülönült korszakait a civilizáció előrehaladásának érdekében összekapcsolják, most – Saint-Simon, Comte, Marx, Bagehot, Spencer és mások esetében – azt látjuk, hogy az előrevívó változásokat nem külső, hanem belső erőkkel próbálják magyarázni. Comte legnagyobb teljesítményének azt tartotta, hogy a társadalmi haladás erőit az egyensúly és az egyensúly hiányának eredőjére redukálta: *a rend és a fejlődés egyetlen törvényére*. A XIX. századnak – akárcsak a miénknak – ez volt a Szent Grálja. Így aztán a haladás, az evolúció és általában a változás óhatatlanul egyre inkább arra az organikus növekedésre kezdett emlékeztetni, melyet a konzervatívok ajánlottak a forradalmi vagy katalizmaszerű változás ellen lázadozva.

Comte kimondottan a tradicionalistákat, nevezetesen de Maistre-t és Bonald-t tekintette a „társadalmi statika” megalapozóinak. Noha pártatlanságát jelezve a *philosophe*-oknak tulajdonította az időbeli progresszív fejlődés eszméjét, nem rejtette véka alá alapvető ellenszenvét azon szerzők iránt, akikhez – az ő szavával – „1789 harnis dogmái” kötődnek. Az 1850-es években felvázolt ideális államát pedig a tradicionalista vallásos eszmék hatották át.

A konzervatív eszmék főlenye a liberális, radikális eszmékkel szemben a században sehol sem annyira szembevetendő, mint a szociológiában. Frederic Le Play-t – aki Comte-nál lényegesen jelentősebbet alkotott a valódi tudományos szociológiában, a feltárt adatok azonosításának, osztályozásának és induktív-deduktív felhasználásának területén – éppolyan konzervatív elköltezettség jellemezte, mint Comte-ot. Le Play royalista és római katolikus volt, s a család szerepét hangsúlyozta – kiváltképp egy olyan „nemzeti jellegű” családot, mely megkülönböztethetetlen volt a középkori csoporttól. Saint-Beuve joggal mondta Le Play-ról: „*un Bonald rajéuni*”, egy újjászületett Bonald; „*progressif*” és „*scientifique*”. Bonald esszéje a rurális és a vele szembeállított urbánus családról, melyre fentebb röviden utaltam, mint-

ha vázlatos ideáltípusát adná annak a fajta kutatásnak, melyet a században később Le Play aprólékos és kimerítő módon folytatott. Igazság szerint a kontinensen Bonald-tól Durkheimig, Hegeltől Tönniesig kirajzolódik a szociológiának egy konzervatív vonulata, mely alapjában tér el az angol és amerikai szociológiától. Durkheimnek és Webernek a társadalom természetére vonatkozó gondolataiban inkább Burke eszméivel találkoznak, semmint mondjuk Voltaire és Diderot, vagy akár Bentham szellemével.

A jog és a kormányzat területén az organikus struktúra és növekedés burke-i eszméi követőkre találtak a XIX. században. Ebben a tekintetben talán Savigny játszotta a legfontosabb szerepet; akárcsak Maine, ő is rendkívül nagyra becsülte Burke-öt. Kettejük, valamint történeti-fejlődési iskolájuk követői számára az ellenfél a benthami utilitarizmus volt, különösen az az absztrakt és deduktív analízis, melyet Bentham követője, John Austin alkalmazott a politikai szuverenitás vizsgálatán során. Austin ugyanolyan megvetéssel tekintett a múlt intézményeire, mint mestere, s úgy vélte, hogy az államról és ennek lényegi tartozékairól, például a jogról – ami végtére is pusztán az állam rendelkezése – minden, ami fontos, elmondható a történelem csaknem teljes figyelmen kívül hagyásával.

Maine szerint azonban a történeti múlt elutasítása végzetes az állam, a tulajdon, a család vagy bármely más intézmény megértésére nézve. Mintha nem is Maine, hanem az új életre kelt Burke szavait olvasnánk: „A természeti törvény soha egy pillanatra sem vetekedett a történeti módszerrel.” Maine nem csupán az európai történelemből merített összehasonlító kutatásai során. A régi Görögország, Róma, Írország és a korabeli India egyaránt jelentős szerepet kapnak nála. Maine és korának többi történelemben és intézményekben gondolkodó tudósa az eredeteket kutatva történeti és antropológiai vizsgálódásokat folytatott a hajdan élő „természeti állapot”-búvárálás helyett.

A jelen és a múlt, kiváltképp a középkori múlt összehasonlítása gyakori volt a században. Ennek köszönhető a nevezetes tiológiai: státus vs. szerződés (Maine), organizmikus vs. individualisztikus (Gierke), *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft* (Tönnies), mechanikus vs. organikus (Durkheim), tradicionális vs. racionális (Weber), város vs. metropolisz (Simmel), elsődleges vs. má-

sodlagos kapcsolat (Cooley). Ezen tipológiák mindegyikének fő célkitűzése egyértelműen komparatív: két alapvetően eltérő társadalomtípus szembeállítás a világban, a jelenben és a múltban. Az organikus vs. kontraktualista tipológia egyaránt jól alkalmazható – s alkalmazták is – India, a Közép-Kelet és Európa tanulmányozásakor. E kutatásokban a történeti mozgás elve hol fellelhető, hol nem.

Ám a kontinens nagy szociológusainak többsége a tipológiát előszeretettel építette be valamilyen történetfilozófiába; Tönnies, Weber, Durkheim és Simmel saját sémáikat valamennyien történeti fejlődésmoddellé avatták. Ezek a modellek nem kifejezetten haladáselvűek voltak. Weber például igencsak melankolikus hangon írt a karizmatikus-tradicionális Nyugat racionalista-bürokratikus jellegűvé válásáról. Akárcsak a szolidaritásról Durkheim, aki a modern ember regenerálásához szükségesnek érezte a középkori céh és a többi köztes szerveződésforma feltámasztását. Németországról és Európáról értekezve Tönnies mindinkább a középkori eredetű *Gemeinschaft*-ot tekintette a kiválóság próbakövének. Simmel úgy vélte, hogy a nagyváros és az idegen az európai történelem sajnálatos terméke.

Mind ezek a szociológusok és számos európai társuk rendkívüli érdeklődést mutattak a modernitás egyik további jellegzetesége, az intellektuális-politikai elitek iránt, melyek a középkor romjain, mintegy annak utóhatásaként keltek életre. Burke lecsújtó véleménye az „irodalmi összeesküvésről”, mint látnuk, abból a meggyőződésből fakadt, hogy ezek az értelmiségi csoportok jelentős szerepet játszottak a francia forradalom kirobantásában és folyamatának egészében. Természeti jogi retorikájuk, megvetésük minden iránt, ami a régi megőrzését célozza, ösztönös gyanakvásuk mindazzal szemben, ami az arisztokráciával s annak életmódjával kapcsolatos, Burke számára az entellektüelek Nyugat-Európa-szerte erősödő ellenzéki attitűdjét testesítette meg. Burke egyebek mellett a „politikai írók”, a „politikus-teológusok” és a „teológus-politikusok” kifejezéseket használta a franciaországi *philosophes*-ok és jakobinusok, illetve a Paine-hez és Price-hoz hasonló angol liberálisok megnevezésére.

Mi több, Burke volt az első, aki egyfajta értelmiségyszociológiát művelt. Az értelmiségi osztály szerinte a középkort követő gazdasági és politikai változások terméke. A társadalmi különbsé-

gek fokozatos, de megállíthatatlan megszűnése, és annak az új gazdasági osztálynak a felemelkedése, amely a vagyon mozgékonyabb formáival rendelkezett, mint az Európát eladig uraló osztály, döntő szerepet játszott annak az úrnek a megteremtésében, melyet a gyökértelen értelmiségiek tölthettek be. Ezek többé már nem azonosultak az arisztokráciával. „Amit elvesztettek az egykori udvari támogatás terén, azt megpróbálták úgy visszaszerezni, hogy saját társaság-félében egyesültek”, a két akadémiaiban és az *Enciklopédia* szerzőinek táborában. Közös törekvésük a kereszténység és az arisztokrácia elpusztítása volt. Ezen új osztály számos tagja magas rangot vívott ki az irodalomban és a tudományban. A világ méltányos volt velük, s általános tehetségük kedvéért elnézte egyes elveik káros tendenciáját. „Az intrika leleményeit hívják segítségül, hogy kipótolják érvelésük és elnésségük fogyatékosságait. Akik figyelemmel kísérték működésüket, azok előtt hosszú ideje világos, hogy nem hiányzik semmi más, mint hogy hatalmuk legyen a nyelv és a toll türelmetlenségét oly üldözéssé fokozni, mely lesújt a tulajdonra, a szabadságra és az életre.”

Ezt a képet festette tehát Burke elsőként az értelmiség politikai szerepéről. Eszerint az új osztály lényegében gyökértelen, nincs a „társadalomban kockázatnivalója és felelőssége”, életmódja rendkívül rugalmas, gondolkodása változékony és könnyed mindig készen áll arra, hogy tehetségével a politikus vagy az üzletember szolgálatába álljon, így szoros szövetségese a Burke által ugyancsak megvetett „új pénzérdekeltségnek”, mely szintén az európai történelem újabb terméke, ösztönösen lázong a kormányzat és a fennálló rend ellen, szelleme mindig kritikai és ellenséges, egyszóval – azzal a szóval, melyet Lionel Trilling oly hatásonosan használ majd az 1950-es években – velejéig „ellenszegülő”.

Mint kiderült, a franciaországi forradalom előtt és alatt felbukkanó politikai értelmiség osztályának Burke-féle tendenciózus beállítása az első lépést jelentette a XIX. század egyik legérdekesebb szellemi fejleményének, az értelmiség modern társadalomban játszott szerepének meghatározásában és elemzésében. Burke leplezetlenül negatív felhangokkal kezdeményezte e vizsgálódást, s követői is ebben a szellemben folytatták azt. *A régi rend és a forradalomban* és „az európai forradalomra” vonatkozó feljegyzéseiben, melyen haláláig dolgozott, Tocqueville meg-

erősítette és árnyaltabbá tette azt az igencsak ellenséges képet, melyet az 1848-as forradalomról és annak vezetőiről az események részeseként és megfigyelőjeként adott a *Récollections*-ban. Tocqueville, ha ez lehetséges, még Burke-ön is túltett a nagy forradalom előtti, alatti és utáni francia értelmiségi osztály iránt érzett jeges gyűlöletében.

Tocqueville *A régi rendben* azt állítja, hogy az értelmiségi osztály egyenesen a nemesség szerepét vette át. „A tizennyolcadik században a francia nemesség teljesen elveszítette a befolyását[*s*] tekintélye is hatalma sorsára jutott; a szellemi irányításban betöltött helye megüresedett, az írók könnyűszerrel elfoglalhatták és betölthették ezt az űrt.” Tocqueville hangütése és nyelve más, stílusa nem annyira polemikus, hanem visszafogottabb és analitikusabb; az értelmiségi osztály elítélésében azonban ugyanolyan határozott, mint Burke.

A Burke és Tocqueville utáni nemzedékeknel egészen a legutóbbi időkhig gyakran találkozunk az értelmiség szociológiai és pszichológiai elemzésével, melyek többnyire konzervatív szerzőktől származnak. Burckhardt rendkívül népszerű könyve, *A reneszánsz Itáliában*, melyet félrevezető módon oly gyakran a kor-szak és humanistái dicsőímmuszaként tartanak számon, a humanistákat csaknem ugyanolyan kíméletlenül bírálja, mint korábban Burke és Tocqueville a *philosophie*-okat. Sekélyesnek, fontoskodónak, gyökértelennek és elidegenedettnek állítja be őket, akik szemben állnak mindenfajta intézménnyel, kiváltképp az egyházzal, s hajlamosak mindig annak a kereskedőnek vagy fejedelmnek a szolgálatába állni, aki a legjobban megfizeti őket. Arra, hogy Burckhardt a kiadók unszólása ellenére sem volt hajlandó még egy könyvet írni az itáliai reneszánszról, egyszerű a magyarázat: megevetette ezt a korszakot a *dramatis personae*-val együtt, ahogy Burke és Tocqueville megevetette a forradalmat és annak *politique*-jait, a Marat-kat és a Robespierre-eket. Taine, Nietzsche, Weber és Schumpeter csupán néhány gondolkodó azok közül, akik szeavedélyesen vagy tárgyilagosan, de mindenképpen komolyan foglalkoztak az értelmiség szociológiájával, s a sor egészen napjainkig folytatható. Ahogy az értelmiség Európa-szer-te ténylegesen mind nagyobb szerepet játszott a forradalmi eseményekben – 1848-ban, 1870-ben a párizsi kommunében, 1905-ben, majd a bolsevik forradalomban Oroszországban, az

olaszországi és németországi fasizmus megerősödésében, egészen az 1960-as évek forradalmi zavargásaiig –, úgy vált a nyugati gondolkodásban egyre terebélyesebbé a Burke által forradalmi-nak bélyegzett értelmiség szociológiájával foglalkozó művek sora.

Schumpeter a *Capitalism, Socialism and Democracy* „Fennmaradhat-e a kapitalizmus?” című fejezetében módszeresen számba veszi, milyen hatást gyakorolnak a gazdasági életre azok, akiket Burke „okoskodók, számítógatók és ökonomisták”-ként emlegetett. Schumpeter szerint Marxnak igaza volt, amikor a tőkés rendszer hanyatlását jövendölte, okát azonban tévesen jelölte meg. Az igazi osztályellentét nem a kapitalisták és a proletariátus, hanem a vállalkozó és az értelmiségi között feszül. Nem a munkás, hanem az értelmiségi az, aki mindinkább elidegenedik attól a gazdasági rendszertől, melynek saját fontosságát köszönheti. A modern történelem döntő tényezője az értelmiség eltávolodása a vállalkozótól és attól a kemény tulajdontól, mely a kapitalista erkölcs legfőbb éltetője. Ily módon azokat az erőket, melyek Burke szerint az általa hőn szeretett birtokos társadalom megsemmisítésére szövetkeztek, Schumpeter éppannyira pusztító erejűnek találja a kapitalizmusra és a magántulajdon ösztönére nézve. S az értelmiség „ellenségessége a tőkés fejlődés minden egyes lépésével csak erősödik, ahelyett hogy enyhülne”.

A XIX. század bűvópatakszerű konzervatív áramlatai a liberalizmusra és a szocializmusra egyaránt érzékelhető hatást gyakoroltak. A liberális pluralizmus, a decentralizáció különféle körökben való hangsúlyozása és a szocialisták céhek, szindikátusok és szövetkezetek iránti érdeklődésének növekedése nagy mértékben azon hatásnak köszönhető, melyet Lamennais és Tocqueville gyakorolt az 1830-as évek európai gondolkodására. Mill rendkívül figyelemreméltónak találta a szabadság nem-individualista, nem-politikai alapjának Tocqueville-i felismerését, és annak megmutatását, hogy a demokrácia szinte elkerülhetetlenül egyfajta jóindulatú totalitarizmushoz vezet, ha az olyan közbűlő csoportosulások, mint a helyi kormányzat, a vallás, a család és a társadalmi osztály, nem maradnak eleven hatóerők az egyének életében. Lamennais és követői egészen az 1848-as forradalomig lényegében megvannak a nézetet képviselték.

A szocialista hagyomány fordulatát vagy inkább e hagyomány egyik irányát Proudhon és közvetlen örököseinek írásai jelzik.

Ez az irányzat nem tett különösebb hatást Marxra, aki igazából mindvégig centralista és kollektivista maradt, ahogy a marxizmus egészére sem. Proudhon viszont olvasta és nagyra értékelte Bonald-t, s a szocialista társadalom általa elképzelt tervében jelentős szerepet kap a – patriarchális – család, a helyi közösség, a szövetkezés és a segélyegyletek, melyek mindegyike a politikai centralizáció és a bürokrácia ellenében hat. A szocializmus anarchista szárnya többnyire ezt a lényegében pluralista, decentralizáló és társulások elgondolást követte, mely a XX. század elején leginkább Kropotkin műveiben teljesedett ki. Talán kevésbé számottevő, mégis éppoly említésre méltó a XIX. századi szocializmus két másik, felismerhetően konzervatív alapozású típusa: az angol gildszocializmus, valamint a francia és német katolikus szocializmus – sőt voltaképpen a katolicizmuson belüli szociális reformmozgalom egésze –, mely a szociális munka vagy szociális reform protestáns elképzeléseitől eltérően a családra és a közösségre fektette a hangsúlyt. Mindkettő egyértelmű lázadást jelent a kapitalizmus ellen, de egyszerűs mind – a szocialista gondolkodás főáramától eltérően – a modern nemzet-felfogással összebékített egységes, kollektivista szocializmus eszméje ellen is. A jövő modelljét mindkettő a középkorban találta meg.

A politikai pluralizmus nem más, mint az egységes állam és az állami szuverenitás monopóliuma ellen irányuló korai francia és német konzervatív kritika liberális átfarmálása. A századforduló jogi és politikai pluralistái közül Angliában talán Maitland, Figgis és Vinogradov – valamennyien a középkori jog és politika szennvedélyes kutatói –, Franciaországban pedig Paul-Boncour, Durkheim és Duguit – akik ugyancsak a középkori jog pluralis és decentralista aspektusait tanulmányozták – a legismertebbek. Ezek a gondolkodók erős hatást gyakoroltak tudományos munkásságának első éveiben Laskira, aki két legfontosabb korai könyvében részletesen elemzi de Maistre, Bismarck, Bonald, Lamennais, Brunetière és Bourget nézeteit a szuverenitásról és arról, hogy a szuverenitásnak mi a helyes viszonya a társadalmi rendben bőven előforduló csoportokhoz, egyesülésekhez. Németországban kétségkívül Otto von Gierke volt a legszámottevőbb kutató, aki a középkori társulási joggal és sorsának újkori alakulásával foglalkozott. Gierke pluralista munkásságának

jelentős szeletével először Maitland, majd Barker fordításai ismertették meg az angol pluralista köröket.

A konzervatív-medievális hatás jelei másutt is mutatkoznak a században. Rashdall középkori egyetemeiről, Lea középkori inkvizícióról, Fustel de Coulanges francia jogi és politikai intézmények középkori gyökereiről írott tanulmányai, a falusi közösségek, az uradalommal, a hűbérbirtokkal, a várossal, a kolostorral és a rendiséggel foglalkozó, nyugati országokban kiadott könyvek egész sora egytől-egyig azon áramlatok elágazásairól tanúskodnak, melyek forrása a korai konzervatívok gondolataiban rejlik. A modern tudomány történetéről írva Duhem rámutat arra, milyen termékeny időszak volt a középkor a tudomány és a technika vonatkozásában, s milyen visszaesést hozott e tekintetben a reneszánsz, melyet mindmáig túlértékelnek. A középkori művészetről, építészetről és kézművességről számtalan tanulmány született. A gótika egy ideig éppoly nagy hatást gyakorolt a művészetekre, mint a régényre vagy a költészetre. Carlyle, Ruskin, Pugin és Morris egyaránt a középkorban találtak meg azt a kiválóságot, a hősi művészetnek és gondolkodásnak azt a modelljét, melyre Scott a vitézségben és a lovagiaságban, Henry Adams pedig a szellemi közösségben lelt rá. Törvényszerűen a középkor lett legfőbb tárházává az „organikusnak”, a társadalom azon erényének, melyet először Burke állított szembe az általa elutasított természetjogi szerződéssel, s amely a XIX. század közepére a jónak csaknem mindent átfogó szinonimájává vált.

A konzervativizmus legnagyobb, számos forrásból táplálkozó eredménye az volt, hogy a középkorit és a tradicionálist avatla a kiválóság mércéjévé a művészetben, az irodalomban, s általában az életben. Ezt a mércét a reneszánsz óta a régi Görögország és Róma kínálta, s a XVIII. századi nyugaton a klasszikus világ iránti rajongás termékeny talajt nyújtott a racionalisták számára az őket körülvevő keresztény társadalom elleni támadásukhoz. S bár a klasszikus eszményekhez és modellekhez való ragaszkodás a XIX. században is eleven maradt, egyre erőteljesebbé vált mellette az „organikus”, a „közösségi” és a „testületi” formákhoz való kötődés, melyre, mint mondták, a történelmi folytonosságon alapuló tradíciók és szokások mutatnak példát az európai kultúrában.

A XIX. századi romantikát, úgy tűnik, nagyrészt olyan társadalmi, kulturális és tudati elemek alkotják, melyekből együttesen a felvilágosodás racionalizmusának nagyszabású antitézise kerekedik ki. A romantikus irodalom, művészet és zene előszeretettel hódolt a középkori-konzervatív erők előtt; nem úgy, hogy „középkori-konzervatívnak” nevezte őket, hanem azáltal, hogy ezeket az erőket szorosán összekapcsolta az organikussal, a tudatalattival, a tudattalannal, s egyúttal azzal a fajta bölcsességgel, mely fölülmúlja mindazt, amit a puszta racionális intellektualizmus kínál. A romantika és a konzervativizmus e századi egyesülése a burke-i „előítéletek”, a Madame de Staël-féle „szenvedélyek” és a német *Zeitgeist* nagyszabású szövetségén alapul. Ezen elemekből, melyek – a mesterkélttel és „erőltetettel” szemben – a „valódi” művészet forrásai, olyan irodalom, festészet, szobrászat, zene és – nem tévedés – politika és gazdaság fakad, amely messze fölülmúlja mindazt, ami a racionalizmus elvont normáiból adódhat. Nem azt állítom ezzel, hogy valamennyi romantikus író és filozófus politikai konzervatív lett volna – legalábbis burke-i értelemben –, vagy hogy valamennyi konzervatív, kiváltképp Angliában, a romantikus művészethez vonzódott. Mégis, létezik valamiféle kapcsolat – különösen a kontinensen, Franciaországban és Németországban – a preracionális és a tudatalatti romantikus hangszúlyozása, illetve azon politikai bölcsesség konzervatív felemlegítése között, mely az ember értelmi és érzelmi szokásaiban rejlik.

Ugyancsak sokat köszönhet a konzervatívok régi és tradicionális iránti lelkesedésének az az irodalom- és művészetszemlélet, mely a XIX. században terjedt el Európa-szerte. Az írókra és a művészekre egyszersak úgy kezdtek tekinteni, mint a nemzeti hagyományok, történelem és érzés letéteményeseire. A művész fontosabb szerepet kezdett tulajdonítani életében és műveiben kulturális elődéinek, mint közvetlen környezetének. A következő században T. S. Eliot ennek az újfajta kritikának tömör és pontos megfogalmazását adta *Hagyomány és egyéni tehetség* című írásában. Egy érett költő művének, írja Eliot, nem csupán a legjobb, „de legegységesebb részei is éppen azok, melyekben a régi költők, az ő őseinek halhatatlansága a legelvlenebb módon megmutatkozik”. A művész, „állandóan »megadja magát« saját ha-

zájának minden irodalmi alkotása előtt. (...) Egy művész fejlődéstörténete örök önfeláldozás, a személyiség örök kioltása.”

Eliot szavai nagyszerűen fejezik ki a művészet azon megközelítést, melyet Madame de Staël 1800-ban kiadott leghíresebb munkájának címe, a *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (Az irodalom és kapcsolata a társadalmi intézményekhez) jelez, azé a könyvé, mely rendkívül érzékenyen tapint rá az egyes írókban a múlt tovább élő hatalmára. Ebben a műben, s talán még hangsúlyosabban a német kultúráról írott munkájában, egy nép irodalmát és művészetét legalább annyira a történelemből, a hagyományból és a nemzetből eredeztetti, mint a nép által beszélt nyelvből. Így tett Hegel is a művészet és a nemzeti tudat filozófiai vizsgálatában, s bár másképpen, de nem kevésbé határozottan Coleridge és Arnold is, akár csak később Ferdinand Brunetière, az irodalomról és a hagyományról írott talán legjelentősebb XIX. századi tanulmányban.

Brunetière mélyen tradicionalista, a római katolikus hitre való kései áttérése után pedig mélységesen morális módon közhittett a kultúrához. Újra és újra azt bizonygatta, hogy egy adott műben a legfontosabb az a nemzeti hagyomány és nemzeti erkölcs, melyből a mű származik, „ahogyan a csecsemő az anyja testéből származik”. Donald korábban azt írta, hogy a társadalom formálja az egyént, nem pedig az egyén a társadalmat, és Brunetière ezt fordítja le az egyén és a *műfaj* kapcsolatára, műfaj szón olyan *strukturát* értve, melyben egy műalkotás megnyilvánul, s amely tartós kereteivel erőteljesen átformálja az egyes műveket. Brunetière gyűlölte az utilitaristákat, a naturalistákat és az individualistákat, akik – mint mondta – elszakították azokat az organikus szálakat, melyek a művészt, a többi egyénhez hasonlóan, összekötik kultúrájával és történelmével.

A műfajoknak a teremtetett világban zajló történeti fejlődésébe vetett hite fordította Brunetière-t az evolúció biológiai elmélete felé; még Darwin zászlóvivőjének is beállt – annak ellenére, hogy egyháza semmi lelkesedést nem mutatott Darwin és Huxley iránt –, hangsúlyozva, hogy amit Darwin a természetben előforduló változatokról mondott, vagyis hogy nem ismerjük és nem is ismerhetjük meg eredetüket, ugyanúgy érvényes a kultúra „változataira”, arra, melyet egy Arisztotelész, egy Molière és egy Goethe feltűnése jelez. Ezenkívül mindenképp Brunetière-nek köszön-

hető a különféle nemzetek és civilizációk műfajainak világtörténelmi összehasonlítása iránti modern érdeklődés. Brunetière egyszerre vetette el az „öncélú művészet” és a magányos, elszigetelt, elidegenedett „génusz” akkoriban divatos elméletét. Mindkettő – egyszerre a haszonelvűség és a dekadencia termékei – eltorzítja, sőt megsemmisíti a művészet valódi értékét és jelentőségét. Noha Brunetière-t minden tekintetben ízig-vérig konzervatív alapállás jellemezte, a modernitás és annak individualizmusa és naturalizmusa elleni támadásában – akárcsak Frédéric Le Play – mégis bizonyítható tudományos megfigyelésekre támaszkodott, nem pedig jámbor hitre. Mindent egybevetve, a XIX. század egészében és a mi századunkban is azt látjuk, hogy a művészet és a politika alá van rendelve a múlt azon hathatós erőinek, melyek elevenek maradtak és megszabják jelenünket.

A XIX. és XX. századi gondolkodásra gyakorolt konzervatív hatásról végül – kétségkívül a legmeggyőzőbben – a haladás eszméjének sorsa tanúskodik. Az eszme kimúlása ugyan semmi esetre sem írható a haladással szembeni konzervatív szkepticizmus számlájára, a progresszivisták szemléletmód kritikájának mégis létezik egy folyamatos vonulata, attól kezdve, hogy Burke a középkor szellemét idézte fel a modernitással szemben, egészen a XX. századig, William Ingének a haladás „babonájára” vonatkozó szigorú eszmetuttatásáig. A XIX. században többnyire a konzervatívok azok, akikhez némi megkönnyebbüléssel fordulhatunk, ha agyunk már elomlott a korszak olyan haladás-mániákusainak propagandájától, mint Macaulay, Spencer és különösen Darwin. A haladás, hangoztatta Spencer, „nem véletlen, hanem szükségszerűség”. Darwin így ír: „Az élet új és fejlettebb formája minden egyes esetben a régi és fejletlenebb formák felváltására törekszik[, és] valamennyi testi és szellemi lehetőség a tökéletesedés felé halad.” A történelem whig értelmezése éppúgy kapóra jött a középosztálynak, ahogy a szocializmus felé való haladás kérelmelhetlen marxi szükségszerűsége a német és francia radikális értelmiségnek.

„Ekképpen – írja egy modern konzervatív, W. A. Inge – a haladás babonája szilárd alapozást kapott. Ahhoz, hogy egy babona népi vallássá váljék, csupán arra van szükség, hogy igájába hajtson valamilyen filozófiát. A haladás babonájának az a ritka szerencséje, hogy legalább három filozófiát hajtott igájába –

Hegel, Comte és Darwin filozófiáját.” A sort minden további nélkül kiegészíthetnénk azokkal, akiket korábban idéztünk, s voltaképpen ide tartozik az utóbbi két évszázad liberálisainak és radikálisainak túlnyomó része is. Spirituális értelemben a haladás sokak számára a Gondviselés pontos megfélelőjét jelentette.

De nem a konzervatívok számára. Burke – mint láttuk – úgy vélte, nagyobb nemzeti erény rejlik az európai múltban, mint a jelenben, melyet a demokratikus és gazdasági forradalom erői egyik napról a másikra formáltak ki. Még mielőtt a francia forradalom rányomta volna bélyegét a gondolkodásra, sőt azelőtt, hogy akár az 1688-as angol forradalmat, akár az amerikai gyarmatosok növekvő szabadságát ünnepeke volna, a hagyományok, szokások és vélekedések álltak Burke figyelmének előterében. A *Töprengések* egyik legtöbbet idézett helyén a nemzetet Burke tudományban, művészetben, erényben való „társas viszonynak” tekinti, egyszersmind „az élők, a már holtak s a még meg nem születettek” társaságának. Nehéz volna elképzelni, hogy a francia felvilágosodás bármelyik önmagára valamit is adó *philosophe*-ja a halottaknak ugyanolyan helyet biztosítana saját politikai elképzeléseiben, mint az élőknek. A modern konzervativizmus lényege azonban jórészt éppen ez, tisztelgés a halottak előtt – ahogy e halottakra a hagyományban és a szokásokban rábukkanhatunk.

A szociológus és nem feltétlenül konzervatív Karl Mannheim megvilágító érvénnyel fogalmazta meg ezt: „A progresszív gondolkodás számára minden valami előtte vagy fölötte levő dologból, egy jövőbeli utópiából vagy egy transzcendens normához fűződő viszonyból nyeri végső értelmét. A konzervatív azonban valaminek a jelentőségét a *mögötte levőből*, múltbeli történetéből vagy fejlődésének csúrájából eredezteti. Míg a progresszív számára a dolgok értelmezésének kulcsát a jövő adja, a konzervatív a múltban keresi azt.”

A konzervativizmusban visszájára fordul a haladás liberális-radikális perspektívája. Így azokra a dolgokra, melyekre a modernisták a történelem progresszív fejlődésének tétele kapcsán hivatkoznak – például a technikára, a demokráciára, az individualizmusra, a romantikára és az egyenlőségre –, a konzervatívok hajlamosak legalábbis vegyes érzésekkel tekinteni. Ezek a dolgok, mondják a konzervatívok, egy bizonyos határig kívána-

tosak, de csak addig. Sokszor viszont, ahogy azt a tapasztalatok mutatják, veszedelmes erővé válnak az életben: a jó modor és az erkölcsök elpusztítóivá, a tömegek, a nép zsarnokságának szálláscsinálójává, az egyén saját indentitása és javai természetes gyökereitől való széleskörű elidegenedésének okozójává. Bonald a tekintélyről írt 1796-os tanulmányában már ezt a nézetet vallotta. A középkori hagyomány négy évszázados erőtízióját és az ellene való lázongást követő forradalom „borzalmas és egészséges krízis, melynek során a természet gyökereitől irtja ki a társadalmi testből azokat a kártékony elveket, melyek beszüremkedését a tekintély gyöngesége tette lehetővé”. A korai konzervatívok elutasítva mindazt, ami a középkor óta történt, a történelem szakadozott ritmusú, tragikus szemléletét kínálják. Nem lassú, fokozatos emelkedésről vagy éppenséggel hanyatlásról beszélnek, hanem olyan történelmi játéktérrel, melyen újra és újra válságok lesznek úrrá. A történelem több szálú és egyenetlen – Saint-Simon közvetlenül Bonald és de Maistre által inspirált szóhasználatával élve –, az „organikus” és a „kritikai” időszyakok csaknem szakadatlan váltakozása. A helyzet az, hogy a konzervatívok sokkal inkább hangsúlyozták a felfordulás és a dekadencia kritikus időszyakait, mint ellenfeleik. W. H. Mallock szinte valamennyi konzervatív nevében beszél, amikor az *Is Life Worth Living?*-ben (Érdemes-e élni?) így ír: „Ha csak nem jut tudomásunkra valami, ami az ellenkezőjét bizonyítja, ennek az egész »haladásnak« nem köszönhető semmi más, mint a korábbinál háborítatlanabb közöny vagy lelketlenebb érzésvilág.” Németországban Schopenhauer az unalom minden korábbiánál áthatóbb korszakát jövendőlte, melyet a kábulatba és az erőszakba való menekülés kísérletei tarkítanak a haladás modern örökségeként.

„A kereskedelem ezeket tett gazdaggá – írta Coleridge –, neki köszönhető az ismeretek és a tudomány elterjedése, de hozzájárult-e akárcsak egy jótánnival is a boldogsághoz vagy az erkölcsi fejlődéshez? Helyesebb képet alkotunk-e általa kötelességeinkről, s vajon természetünk igazabb érzéseinek felélesztésére és fenntartására ösztökél-e bennünket? Nem.”

Burckhardt még egyértelműbben fogalmazza meg ugyanezt, akárcsak élete végén Tocqueville. Burckhardt ezt írta: „A jövőt illetően nincsen semmi reményem. Elképzelhető, hogy van még

néhány úgy-ahogy elviselhető évtizedünk, afféle római császárkor. Az a véleményem, hogy a demokráciák és a proletárok kénytelenek alávetni magukat egy mind kíméletlenebbé váló zsarnokságnak.”

Az 1848-as franciaországi forradalom végén Tocqueville a következő kérdést tette föl: „Vajon sikerül-e valaha is, ahogy más próféták bizonygatták... a társadalom teljesebb és messzehatóbb átalakítását véghezvinnünk annál, amit atyáink megjövendőlték és kívánatosnak tartottak, s amit mi magunk képesek vagyunk előre látni, vagy sorsunk egyszerűen az, hogy az új és új erőre kapó anarchia állapotában végezzük, abban a jól ismert betegségben, melyet a régiék is felpanaszoltak, de nem találtak rá gyógyírt?”

A haladás eszméjének sok tekintetben legkíméletlenebb kritikáját az jelentette, hogy a konzervatívok elvetették egész történelemszemléletét. E szemlélet feltételezi, hogy létezik egy hatalmas entitás, melynek neve embérség, s amely egyetlen emberhez hasonlatosan éli az életét, s a századok számlálatlan során át lassan, fokozatosan és szüntelenül fejleszti saját szellemi és erkölcsi képességeit. Ez az elképzelés metaforának és próféciának jobb, mint az elemzés és megértés eszközeként: nagyjából ebben foglalható össze a progresszizmus filozófiájára adott XIX. és XX. századi konzervatív válasz lényege. A progresszizmusnak köszönhetően a liberális és szocialista eltnék az emberi történelem beteljesüléseként és végállomásaként dicsőítették a nyugati társadalmat. Ahogy a biológiai evolúció a *homo sapiens* létrejöttében érte el tetőfokát – hangzott a szokásos progresszivistai érvelés –, a társadalmi evolúció a materiális és nem-materiális elemek azon sajátos ötvözetében csúcsosodott ki, melyet nyugati civilizációként emlegetünk. A valaha élt népek összessége, a földön manapság fellelhető nem-nyugati népekkel együtt, beolvasztható az emberi fejlődés egyetlen, hosszú folyamatába, melynek élén kétségkívül a Nyugat áll. A XIX. századi haladás-hitből ilyesféle bárgyú történetiség fakadt.

Számos konzervatívot, a liberálisokhoz és a radikálisokhoz hasonlóan, megrávesztett az emberi történelem efféle képzeletbeli elrendezése. De úgy vélem, elmondható, hogy a haladás eszméje – mint metodológiai konstrukció és mint boldogságtan – elleni támadást jórészt konzervatívok vezették. Spengler *A Nyugat*

alkonyában – ennek nagy része az I. világháború kitörése előtt született, így nem tekinthetjük egyszerűen a német vereséget követő *Angst* egyik kifejeződésének – kidolgozta a világtörténelem megszokott prógresszív felfogásának átfogó alternatíváját, mely ciklikus felépítésű. Az emberi faj egész múltja, akárcsak jelen, szerinte nagy civilizáció ciklusába rendeződik, melyek mindegyike összhangban áll Spengler „világtörténelem-morfológiájával”, s ennek megfelelően a születés, fejlődés, hanyatlás és az elmúlás korszakain megy át. Spengler úgy látta, hogy a nyugati civilizáció már ciklusának kései szakaszában van.

Az emberi történelmet mindkét Adams fivér lényegében konkrét és ciklikus fogalmakkal ragadta meg, s úgy vélték, hogy minden nemzet történelmén, beleértve Amerikáét is, végül a leépülés, felbomlás, „entrópia” vagy a browni mozgás lesz úrrá. Mind Henry, mind Brooks kigúnyolta a haladás dicsőítését és a társadalmi evolúció progresszív sémáit, mely körülvette őket. Irving Babbitt ennél is tovább ment. Elvetett minden elképzelhető ciklikus vagy másmilyen történetfilozófiát. „Eszméink bizonyos felszíni hasonlósága ellenére Spengler és jómagam az emberi gondolkodás ellentétes pólusait képviseljük. Az én álláspontom minden lehetséges történetfilozófia szélsőséges elutasítása.” Babbitt konkrétan utalt itt a keresztény történetfilozófiára, de azokra az „újabb formákra is, melyek az embert hajlamosak a természet bábfigurájának tekinteni”.

A modernitás középpontját alkotó haladásfilozófia konzervatív kritikája a konzervatívnak a modern világban betöltött általános kultúrkritikai szerepét tükrözi. Az industrializmus konzervatív kritikája megelőzi a szocialistákét, és lényegibb is volt annál, amennyiben az industrializmusba beleértették a technológiai infrastruktúrát is. E kritikát a konzervatívok kiegészítették azzal, hogy a demokrácia sajtotját és a tömegtársadalmat vándolták a művészetek és a tehetségek nivellálásáért. Mint azt korábban megjegyeztem, a konzervatívok többsége a szocializmust a demokrácia szinte szükségszerű hozadékának látta, a totalitarizmust pedig a szociáldemokrácia csaknem ugyanilyen elkerülhetetlen termékének tartotta.

Századok során át a filozófusok és a művészek a régi klasszikus világhoz nyúltak vissza a nagyság mintáiért. A XIX. század elején a konzervatívok voltak azok, akik anélkül, hogy megfe-

ledeztek volna a görögökről és a rómaiakról, mégis inkább a középkorhoz és a gótikához fordultak követendő példákért. A konzervatívok számára a legélesebb ellentétet a dinamó és a szűz jelentette meg – Henry Adams egy-egy kultúra egészének képzetét kapcsolta hozzájuk. A konzervatívokat Fauguet a középkori múlt profétáinak nevezte, de legalább annyira a múlt partizánjai is voltak, akik szüntelenül támadásokat intéztek a – gazdasági, politikai s nem utolsósorban kulturális – modernség ellen. A liberálisok és a szocialisták a jövőhöz kapcsolódó elképzeléseikből merítettek ösztönzést. A konzervatívok, jól ismerve a hagyomány vonzerejét, az emberi elme mélységes hajlamát a nosztalgiaára, és a változás megpróbáltatásaitól, az új kihívásoktól való általános emberi rettegést, a jelen bűrlátakor nyíltan és minden szégyenkezés nélkül olyan mintákra hivatkoztak, melyeket a múlt szolgáltatott számukra. A modernitás Tocqueville-féle kritikája *Az amerikai demokráciában* jóval mélyrehatóbnak bizonyult, mint Marxé. Tocqueville-nél a feudális és arisztokratikus múlt szelleme állandó vigaszforrás. Sehol sem annyira szembetűnő ez, mint abban, ahogy Tocqueville a művészetekre és a tudományokra, az erkölcsökre vagy a „szív szókásaira” és a kultúra egészére tekint.

Korunkban a kultúrkritika – Coleridge, Newman, Arnold és Ruskin, vagy Franciországbán Brunetière és Bourget kínálta – konzervatív forrásai egészen nyilvánvalóak. A hagyományhoz és az organikushoz való vonzódás, a kultúra és a civilizáció (Coleridge óta alapvető) megkülönböztetése nem a múlt század végének liberálisai és radikálisai révén vált csaknem valamennyi – akár konzervatív, akár radikális – kortársi kritikus jellemzőjévé. A modernség kultúrájának kritikája, akár Elioté vagy Leavisé, Bertrand Russellé vagy Spengleré, minden esetben elsősorban azt idézi meg, amit Eliot „használmható múltnak” nevezett. Daniel Bell úgy jellemezte önmagát, mint aki szocialista a közgazdaság terén, liberális a politikában és konzervatív a kultúra vonatkozásában. Ebben korántstincs egyedül. A múlt partizánjainak tevékenysége sehol sem olyan aktív és sikeres, mint a kultúra területén.